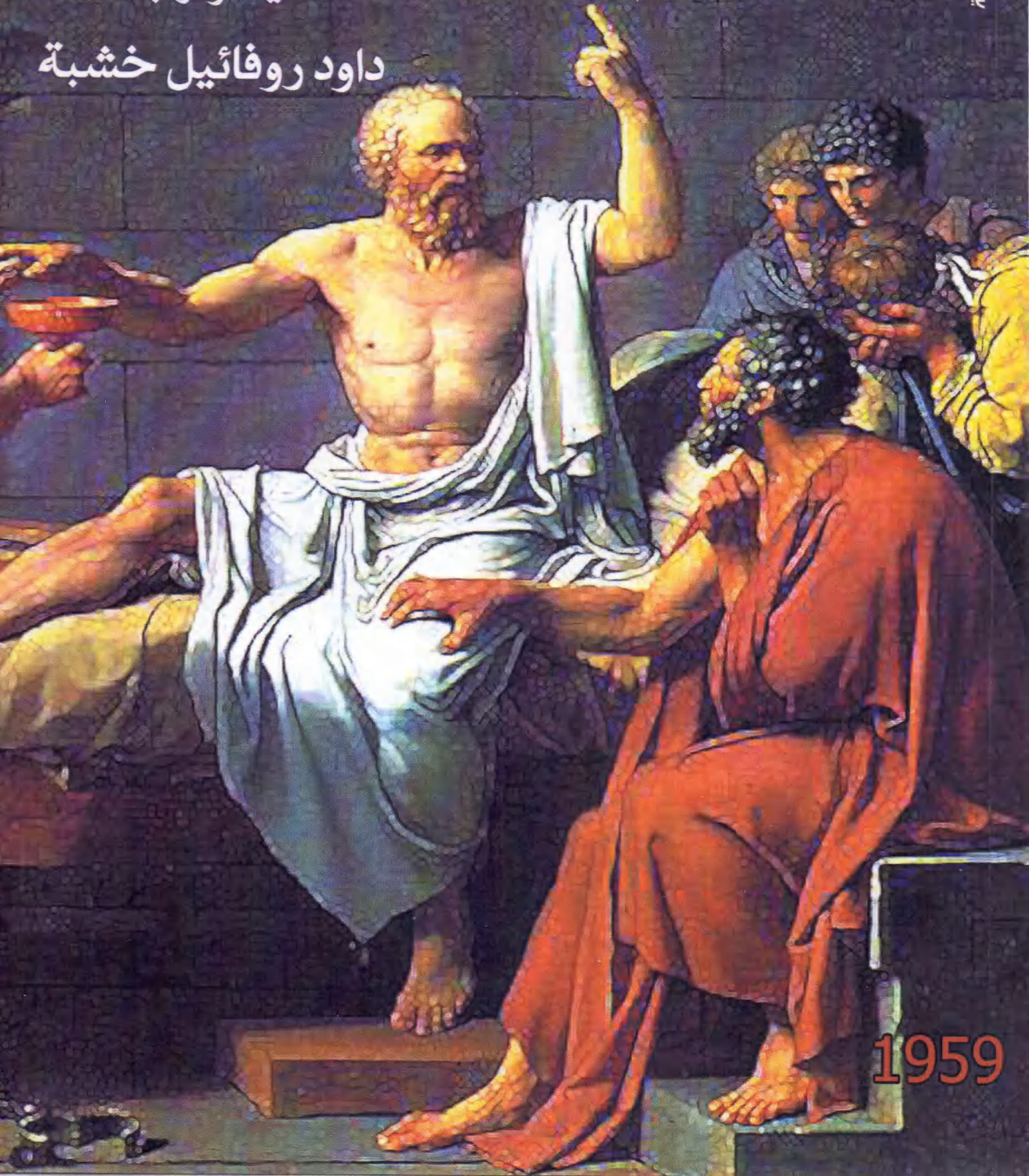


دعوة للفلسفة

تأليف وترجمة

داود روفائيل خشبة



1959

هذا الكتاب دعوة للفلسفة، ليس للفلسفة التي يدرسونها ويُدرسونها في المعاهد، ولا هو دعوة لفلسفة ما ولا حتى للفلسفة التي يزعم المؤلف أنه يقدمها في ثنايا الكتاب وغيره من كتاباته، بل دعوة للتفلسف، دعوة لأن نمارس حقنا الإنساني في أن نسأل ونتساءل ونُسائل، وهو حقّ نتمتع به ونمارسه كلنا ونحن أطفال، ثم تسلبنا إياه شواغل الأيام، ويسلبنا إياه ما يُفرض على عقولنا من قيود ومسلّمات. ولأن الكتاب دعوة لأن يستعيد عقلنا حقّه في التفكير الحرّ المستقل، فإنه لا يطالب القارئ بأن يقبل ما يعرضه في ثناياه من فكر، بل يريد من القارئ أن يأخذ كل ما فيه على أنه تحدّد وإثارة ودعوة لأن يكون لنفسه فلسفته الخاصّة. فالحياة بغير فلسفة هي حياة منقوصة، أو هي - كما يقول سقراط - ليست حياة لإنسان. ليس هذا الكتاب مقدّمة لدراسة الفلسفة وليس مدخلا إلى الفلسفة، إنما هو مجاهدة فلسفية خالصة، تتصافر وتتلاحم فيها التأمّلات حول الحقيقة النهائية وحول المعرفة وحول القيم في منظومة متّسقة، ساعياً لأن يعود بالفلسفة لدورها الفاعل في حياة الإنسان، بعد أن حوّلتها الاتجاهات الحديثة إلى مجموعة من الدراسات التخصصية الهامشية والتقنيات التي لا يمكن لها أن تقرب المسائل النهائية التي نشأت الفلسفة أصلاً لتجاوبها.

دعوة للفلسفة

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1959
- دعوة للفلسفة
- داود روفائيل خشبة
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

Let Us Philosophize

By: D.R. Khashaba

Copyright © 2008 by D.R. Khashaba

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

دعوة للفلسفة

تأليف وترجمة: داود روفائيل خشبة



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

دعوة للفلسفة / تأليف وترجمة: داود روفائيل خشبة؛

ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١

٤٠٨ ص، ٢٤ سم

١ - الفلسفة - مقالات ومحاضرات

١٠٤

(أ) العنوان

رقم الإيداع: ٢٠١١/٧٦٠٦

الترقيم الدولي: 4 - 608 - 704 - 977 - 978 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

إهداء

إلى

ابنتي

حنان

المحتويات

9مقدمة الترجمة العربية
13تصدير الطبعة الثانية
17تصدير الطبعة الأولى
19ملاحظات حول المصطلحات
23فاتحة

الباب الأول: المعقولية

29الفصل الأول: مولد الفلسفة
41الفصل الثاني: سقراط
53الفصل الثالث: أفلاطون
65الفصل الرابع: التفكير
77الفصل الخامس: المعرفة
99الفصل السادس: معرفة الحقيقة القصوى
109الفصل السابع: معرفة العالم
137الفصل الثامن: طبيعة التفكير الفلسفي
171ملحق للباب الأول: أرسطو

الباب الثانى: الحقيقة

185الفصل الأول: الأزل الخلاق
201الفصل الثانى: أبعاد الحقيقة
223الفصل الثالث: الإبداع
237الفصل الرابع: الكينونة والصورورة

الباب الثالث: الكمال

285الفصل الأول: الخير
315الفصل الثانى: الجمال
327الفصل الثالث: العلم
339الفصل الرابع: الدين
349الفصل الخامس: الفلسفة
371الفصل السادس: الثقافة
393الفصل السابع: الحضارة
401خاتمة
403مؤلفات أشير إليها فى ثنايا الكتاب

مقدمة الترجمة العربية

هذا الكتاب دعوة للفلسفة - ليس للفلسفة التي يُدرسونها ويُدرسونها في المعاهد، ولا هو دعوة لفلسفة ما ولا حتى للفلسفة التي أزعجني أقدّمها في ثنايا هذا الكتاب وغيره من كتاباتي، بل دعوة للتفلسف، دعوة لأن نمارس حقنا الإنساني في أن نسأل ونتساءل ونُسأل، حقّ نتمتع به ونمارسه كلنا ونحن أطفال، ثم تسلينا إياه شواغل الأيام، ويسلبنا إياه ما يُفرض على عقولنا من قيود ومن مسلّمات. ولأن الكتاب دعوة لأن يستعيد عقولنا حقّه في التفكير الحرّ المستقلّ، فإنه لا يطالب القارئ بأن يقبل ما يعرضه في ثناياه من فكر، بل يريد من القارئ أن يأخذ كل ما فيه على أنه تحدّي وإثارة ودعوة لأن يكون لنفسه فلسفته الخاصة. فإني أزعج أن حياة بغير فلسفة هي حياة منقوصة، أو هي - كما يقول سقراط - ليست حياة لإنسان.

وعلى هذا فالكتاب ليس مقدّمة لدراسة الفلسفة وليس مدخلا إلى الفلسفة، إنما هو مجاهدة فلسفية خالصة، تنتهي إلى رؤية شاملة متكاملة، تعود بالفلسفة لدورها الفاعل في الحياة الإنسانية، هذا الدور الذي تخلت عنه وتكررت له الاتجاهات الأكاديمية والتحليلية الحديثة. وأرجو أن يُسمح لي في هذا السياق بأن أشير إلى أمر مهم: إذ أن الكتاب يقدم منظومة فكرية متكاملة، فإن الجزء منه لا يُفهم إلا في سياق الكلّ. لذا أتمسّ صبر القارئ على الكثير مما قد يبدو غامضا وملغزا عند القراءة الأولى أو إذا ما أخذ على حدة، فقد يجد في بقية الأجزاء ما يزيل الغموض ويحلّ اللغز.

عند هذه النقطة قد يعجب القارئ من أنى أزعج العودة بالفلسفة إلى الالتحام بالحياة في كتاب لا يتناول أيًا من القضايا العملية في عصرنا هذا ولا يقترب لا من السياسة ولا من مسائل العلاقات الاجتماعية. وأردت على هذا بأنى أرى أن الفلسفة بمفهومها الدقيق ليس بمقدورها ولا هو من مهامها أن تعالج المسائل العملية المحدودة دائما بالزمان والمكان، إنما وظيفة الفلسفة أن توظف وتثير عقل الإنسان الفرد، فتكسبه القدرة على التفكير المتحرر من القيود ومن الأباطيل، وتمنحه البصيرة في حقيقة ذاته وفي ذلك الذى يجعل للحياة الإنسانية قيمة ومعنى، وما يجعلها حياة إنسانية حقّة. هذا العقل المتحرر هو الذى يستطيع أن يعالج مسائل ومشاكل الحياة فى كل مجالاتها معالجة موضوعية تتغير وتتبدل وتتلون بملابسات الزمان والمكان والظروف، لا تستند لفلسفة مسبقة ولا تخضع لأحكام أو مرجعيّات مطلقة. تنتهى مهمة الفلسفة عند تحرير العقل بحيث لا يقبل الاحتكام لغير ضوئه الذاتى. لهذا فإن المسعى الفلسفى الخالص لا يمكن أن يشغل مباشرة بمسائل الحياة العملية، إلا أنه أساس لا غنى عنه للحياة الإنسانية الحرة المستتيرة.

أراه من المناسب، بل من الضرورى هنا، أن أردّ تهمة أعلم أنى سأكون عرضة لها. إن الفلسفة التى أقدمها هنا تنتمى لما اصطلح على تسميته بالفلسفة الغربية التى وضعت أسسها وتحددت طبيعتها ومعالمها فى حقبة تمتد من القرن السادس حتى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد. وقد يرى البعض فى هذا اغترابا وتبعية لثقافة الغرب وفكر الغرب، وإنكارا لتراثنا وخصوصيتنا. (١) هامشياً، أقول إننى فى الحقيقة لا أفهم هذا الذعر والرعب من الإصابة بجرثومة الغرب والذوبان فى خضمّ الفكر الغربى. ليس السبيل للحفاظ على هويتنا وشخصيتنا وتراثنا أن نقيم الحواجز ضدّ المؤثرات الخارجية، بل أن ننمو وننضج حتى نكون كيانا متماسكا عقياً فنستطيع أن نستوعب ما هو جيد ونستبعد ما هو ردىء مما يأتينا من الخارج. (٢) موضوعياً، أقول إننى أرى أن الحضارة الإنسانية تيار واحد، غذته روافد من شتى الأرجاء ومختلف العصور، حتى جرى فى القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة فى نهر الحضارة الغربية والأوروبية على وجه الخصوص، وإن الأساس

الفكرى لهذا التيار الحضارى الموحد هو الذى أرسنه تلك الكوكبة من العقول الجريئة المبدعة من ثاليس حتى أرسطو. وإذا كان لنا أن نمضى قدما فى مسيرة الحضارة فلا بد لنا من أن نواصل المسيرة من حيث وصلت الحضارة الغربية. هذا بالنسبة للحضارة فى مجملها. وبالنسبة للفلسفة فلا بد لنا من أن نستوعب هذه الفلسفة التى لا تُقحم علينا فكرا جاهزا، ولا تفرض علينا عقيدة ولا مبادئ معينة محددة، بل تورثنا مكاسب عقلية اكتسبها الإنسان من حيث هو إنسان.

وإذا كان هذا رابع كتاب لى يصدر مترجما إلى اللغة العربية - بعد يوميات سقراط فى السجن (٢٠١٠)، وهيباتيا والحب الذى كان (٢٠١٠)، وأفلاطون: قراءة جديدة (٢٠١١) - فقد كان فى الأصل هو أول مؤلفاتى، وإذا كان يوجز فلسفة تكونت على مدى عمر كامل، فقد كان فيه الكثير مما يطلب التفصيل والتوضيح فى كتاباتى التالية، فلعل هذا يغفر لى تكرار الإحالة إلى تلك الكتابات فى هوامش هذه الترجمة.

فى الأصل الإنجليزى، فى طبيعته الأولى والثانية، حرصت على الابتعاد عن مظهر البحث الأكاديمى، وعملت على أن يأخذ الكتاب شكل المقال البسيط، ومع أنى لم أعدل عن هذا، إلا أنى، خلافا لما اتبعته فى الأصل الإنجليزى من الامتناع عن استخدام الهوامش (حتى أنى أدرجت كل شواهد النصوص فى المتن) فأنى فى هذه الطبعة العربية أدخلت الكثير من الهوامش، بعضها توضيحي وبعضها فيه إضافة. فكل الهوامش فى الصفحات التالية خاصة بهذه الطبعة العربية. وفيما عدا إضافة هذه الهوامش فإن ما أدخلته فى الترجمة من التغيير والتعديل لا يتجاوز ما يبيحه المؤلف لنفسه فى مراجعة عمله.

داود روفائيل خشبة
مدينة السادس من أكتوبر
٢٦ فبراير ٢٠١١

تصدير الطبعة الثانية

نُشر هذا الكتاب أولاً في ١٩٩٨. منذ ذلك التاريخ نُشر لي ثلاثة كتب أخرى وعديد من المقالات، إلا أن "دعوة للفلسفة" ظل هو الكتاب الذي يقدّم فلسفتي ككل متكامل. إذ نُشر وقد جاوزت عامي السبعين، فإنه حوى فلسفة تكوّنت على امتداد عمر كامل. والآن وقد جاوزت الثمانين رأيت أن أعيد إصداره في طبعة مراجعة.

هذا الكتاب مغامرة أصيلة في التفلسف، حيث تتضافر وتتلاحم التأمّلات حول الحقيقة التصوي وحول المعرفة وحول القيم في منظومة متّسقة. أكثر الفلاسفة المحترفين والأكاديميين في يومنا هذا ينظرون لمثل هذه المقاربة الجريئة نظرة ازدراء. في الكلمة المطبوعة على ظهر غلاف الطبعة الأولى كتبت:

"إذ استهدى المفكرون المحدثون بمعايير العلم استنتجوا أن الفلسفة التقليدية زائفة وبلا معنى: حُصرت الفلسفة في عدد من الدراسات التخصصية والتقنيات التي لا يمكن لها أن تقرب المسائل النهائية التي نشأت عنها الفلسفة أصلاً. وثرّكنا بين خيارين لهداية الحياة: دوجماتية الدين من ناحية، ومن الناحية الأخرى عدمية العلم الذي يستطيع أن يصنع الأعاجيب في المجال العملي لكنه لا يملك أن يقول كلمة عن المعاني والقيم. لن يمكننا من تجاوز هذه الخنة إلا فلسفة عفيّة، فلسفة لا تعطينا معرفة بالواقع كما يفعل العلم وإنما تمنحنا فهما لتلك الأفكار والمثل التي وحدها تجعل للحياة قيمة. هذا الكتاب يسعى لأن

يبين أن مثل هذه الفلسفة ممكنة وضرورية، ويقدم مضمون
فلسفة كهذه".

كما أوضحت في التصدير لطبعة ١٩٩٨، كانت معرفتي آنذاك بالفلسفة
الأكثر حداثة والمعاصرة، محدودة جدا، بفعل مجموعة متشابكة من الظروف
والملايسات غير المواتية، إلا أنني لم أكن أرى، وما زلت لا أرى، هذا ضارا
بموقفي الفلسفي. فالفلسفة لا تملك معرفة تراكمية مثل العلم، وإن كانت تنتمي
لتراث تراكمي مثل الشعر. الشاعر الأخير زمانه ينعم بتراث أكثر ثراء، بوسعه أن
يستخدمه استخداما جيدا أو استخداما رديئا، إلا أنه لا يكون جديرا بكثير من التقدير
إذا لم يأت، ليس فحسب بإضافة لمحتوى ذلك التراث، بل بنزوع أصيل عن
أساسيات التراث التقليدي. وبالمثل، لا يضيف الفيلسوف معرفة جديدة وإنما يعطي
بصيرة جديدة. لو أن كنت Kant التزم العمل في نطاق مفاهيم جدلية العقلانية
والإمبريقية لما كان أكثر من مجرد ظل لـ لايبنتس Leibniz (مثلا كان فولف
Wolf) أو لـ لوك Locke. الفيلسوف الأصيل قد يتحدث لغة التراث التقليدي
- ومن الضروري في الواقع أن تتاح له لغة ما يبدأ منها - لكنه إذا لم 'يمسخ' تلك
اللغة، فيجعلها تعنى ما لم يكن من قبل مقصودا بها أن تعنى، فإنه لا يكون أكثر
من صدى يتبدد فلا تفقد الفلسفة شيئا بفقده.

في مواضع كثيرة كنت قد عارضت الوضعية المنطقية Logical Positivism،
وفيما بعد علمت أن الوضعية المنطقية، كانت، وقت أن كتبت الكتاب، قد ماتت
وقُبرت منذ وقت طويل، ومع ذلك فقد أقيمت على بعض تلك الفقرات دون تغيير،
رغم أنها تصبح بأعلى صوت بأن كاتبها كان من سكان الكهوف. فهل تراني أجد
حصانا ميتا (على حد تعبير المثل الإنجليزي)؟ كلا؛ فالحصان لا يزال حيا يعربد،
ولا يلزمه الجلد فحسب بل يجب القضاء عليه تماما؛ إذ أن خطأ الوضعية المنطقية
الأساسي انتقل إلى المذاهب التي تولدت عنها وخلفتها. فالآراء التي عبرت عنها

في معارضة الوضعية المنطقية والاتجاهات التي نحت منحها في مطلع القرن العشرين تنطبق تماما على ما نراه اليوم من فلسفة تحليلية **analytical philosophy** وإمبريقية **empiricism** وعلومية **scientism** واختزالية **reductionism**، إلخ. هؤلاء هم مرّدة معركة الآلهة والمردة التي يحدثنا عنها أفلاطون (في الـ سوفيست ٢٤٥ هـ - ٢٤٦ هـ)؛ عبر ألفية إثر ألفية ظلوا يغيّرون أروبتهم ودروعهم لكنهم أبدا لم يغيّروا قلوبهم.

سُئلت أحيانا: لمن تكتب؟ جوابي أني لا أكتب لسندة العلم، ولا أكتب لطلبة يريدون اجتياز امتحان. إنني أكتب لعقول تواقّة إذ تستعرض فكر الآخرين تسعى لأن تفهم ذات عقلها وأن تطوّر فلسفتها الخاصة. كان بوسعي في يسر أن أضفي على الكتاب مسحة التبجّر في العلم بتزويده بالهوامش وإضافة ملاحق تعرض المؤلفات التي استشهد بها، والمراجع، وما إلى ذلك؛ إلا أني تعمّدت أن أبقى الكتاب في صورة مقال بسيط كما ظهر في الأصل. فهذا الكتاب بيان شخصي، إنه سجلّ نضال على مدى حياة بأكملها في معاركة مسائل تورق كل عقل يأبى أن يرقد في سبات ناعم، أو، إن جاز لي أن أستعير عبارة استخدمتها عند إهدائي نسخة من الطبعة الأولى لشقيقى الأكبر الراحل ديمتري: هذا الكتاب سجلّ مصارعتي لله طوال حياتي.

د. ر. خشبة

مدينة السادس من أكتوبر، مصر

مايو ٢٠٠٨

تصدير الطبعة الأولى

هذا الكتاب يتعارض في منحاها مع التوجّهات السائدة فى دوائر الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وليست بى رغبة فى أن أدخل فى نزاع مع أحد، ولذا فإنى على استعداد لأن أقرّ ابتداءً بأن ما أقدمه هنا ليس فلسفة؛ وقد يكون ادعاءً بالغ الجراءة أن أدعوه أدبا إبداعيا. هذا الكتاب شهادة شخصية لشيخ فى السبعين، عاش حياة اكتنفها الكثير من الظروف والأحداث الضاغطة، المضنية، المفعمة بالأسى، ولو أنها لم تخلُ من بعض النعم، وكان له عبر كل ذلك هوى واحد غلاب مقيم - سمّه إيمانا إن شئت: النزوع لأن يجد إجابات يرضى عنها عقله عن أسئلة يطرحها معظم الناس العقلاء على أنفسهم فى مرحلة باكورة من حياتهم ثم يلقونها خلف ظهورهم لينتبهوا لشئون العيش.

إنى مدرك تماما لكونى مفارقة زمنية تدبّ على قدمين. فى المكان الأول، فإن التوجّهات الرئيسية والمقولات الأساسية التى تقدمها الصفحات التالية كانت فى مجملها قد تشكلت منذ نحو نصف قرن. وفى المكان الثانى، خلال سنوات تكوينى وأيضاً منذ ذلك، كان من سوء حظى أتى كنت عملياً محروما من الاتصال بتيارات الفكر المعاصر. وكذلك فإن قراءتى فى أعمال الفلاسفة الأقدم كانت دائما محدودة وكانت تملئها الصدفة فى الأغلب.

رغم أن هذا أمر يؤسف له دون شك، إلا أنه قد لا يخلو تماما من خير. إذا كانت حركة الفكر تمضى فى مسار مدارى - ويبدو أن الأمر كذلك - فإن من تخلف عن زمانه بفعل ظرف عارض، قد يؤدى عملياً ما كان ليؤديه من كان بفعل قدرات وعبقرية غير عادية، قد سبق زمانه.

ثم إنه إن يكن حقا ما أزعمه عن طبيعة الفكر الفلسفي، إن تكن الفلسفة ليست علما تراكميا بل جهدا خلاقا، فإن مثل هذا النقص لا يتحتم أن يكون أكثر ضررا مما يتحتم أن يضار عمل شاعر لأنه لم يقرأ شعرت. س. إليوت T. S. Eliot أو دايلان توماس Dylan Thomas. وعلى هذا فالقارئ حرّ في أن ينظر لهذا الكتاب كما لو كان مخطوطا من بداية القرن التاسع عشر اكتشف صدفة عند نهاية القرن العشرين.

كل كاتب بالطبع (إن لم يكن مجرد مرتزق) يعتقد أن عنده شيئا ذا قيمة حقة يقدمه. على هذا فليس بالشيء الكثير أن أقول إنني أعتقد أن لهذا الكتاب بعض القيمة الإيجابية. أعرف أنه ليس لي أنا أن أكون الحكم في ذلك. غير أنه إذا أسهم الكتاب في إنعاش الاهتمام من جانب دارسي الفلسفة اليوم بمسائل الفلسفة التقليدية التي أهملت تماما في الأغلب، فإنني سأعتبر أن جهدي على مدى العمر قد لقي المبرر ولقي حسن الجزاء.

د. ر. خشية

القاهرة، مصر

يناير ١٩٩٧

ملاحظات حول المصطلحات

إذا كان لمزاعمى حول طبيعة التفكير الفلسفى شىء من الصحة، يتبع من ذلك أن المصطلح الفلسفى لا يمكن أبدا أن يصل إلى اتساق تام. إلا أن حدًا أدنى من التوافق فى استخدام مختلف الفلاسفة وقدرًا من الثبات داخل عمل الفيلسوف الواحد هما مطلبان تدعو إليهما الحاجة. إننى على وعى ممضّ بأن مصطلحى يقصر كثيرا عن الحدّ الأدنى المرغوب فيه من حيث الثبات. ثمة كلمتان أتعبتاني على نحو خاص، وأخشى أن يكون على القارئ أن يشاركنى هذا التعب.

أولا:

المعرفة Knowledge: إننى أستخدم الكلمة (خاصة فى الفصل الخامس من الباب الأول) فى ثلاثة معان متميزة، بحيث إن عبارتين تُستخدم فيهما الكلمة بمعنيين مختلفين قد تبدوان متناقضتين تماما.

(أ) أتحدث عن المعرفة كوجه من أوجه كينونتنا لا يمكن اختزاله ولا يمكن استبعاده. فى تلك الحالة تؤدى الكلمة معنى أشير إليه عادة بكلمة intelligence (أترجمها بـ العقل الفاعل أو فاعلية العقل)؛ لكن استخدام لفظ 'المعرفة' كثيرا ما يكون أيسر وأكثر توافقا مع الاستخدام العادى.

(ب) أميّز بين المعرفة التى يمدّنا بها العلم، والفهم الذى تمنحنا إياه الفلسفة. الفصل الجذرى بين هذين جوهرى فى فلسفتى، وكنت أودّ لو خصّصت الكلمة لهذا المعنى الأخير وحده. (الواقع أنى، على العكس من ذلك،

نحوت فيما بعد لتخصيص كلمة 'المعرفة' knowledge لناتج العلم
وكلمة 'الفهم' understanding لما تأتينا به الفلسفة.)

(ج) من جديد تجدني أقول إننا لا نعرف شيئا. في هذه الحالة أستخدم الكلمة
على نحو يتجاوز عن الدقة، حيث لا أقصد غير أن أنكر أن يكون
بمقدورنا أبدا أن نصل إلى إجابات موضوعية نهائية في المسائل
القصوى ultimate questions.

(د) ثم في الفصل السادس من الباب الأول أتحدث عن معرفة الـ حقيقة
القصوى وبعد ذلك عن معرفة العالم.

أعترف بأن هذا وضع مزعج، إلا أنني أمل أن السياق في كل حالة يحدّد
بوضوح المعنى المقصود وأنه، مع توفّر شيء من حسن النية، لن يجد القارئ
الأمر مربكا حقًا.

ثانيا:

الحقيقة Reality: هذه الكلمة أيضا أستخدمها أساسا في ثلاثة معان مختلفة.

(أ) بالمعنى الأول تعادل الكلمة معنى الكمال perfection، الله، الكليّة
القصوى أو الكمال الأقصى للكينونة ultimate totality of being. حين
تستخدم الكلمة بهذا المعنى فإنني عادة أستخدم المفتاح العالى لكتابة
الحرف الأول R. (وفي العربية عادة أكتب الكلمة هكذا: الـ حقيقة.)

(ب) من جديد، خاصة في الباب الثانى، فإنني أستخدم كلمة 'الحقيقة' بمعنى
خاص في تضادّ مع 'الوجود'. هذا استخدامى المميّز للكلمة، وهو
استخدام يتّصل بمعنى أصيل ملتحم بفلسفتى.

ج) أحيانا أكتب 'الحقيقة' داخل علامتى تنصيص حين تُستخدم الكلمة استخداما غير دقيق بأحد المعانى القاموسية المألوفة للكلمة.

إن هذا بالتأكيد وضع غير مُرضٍ تماما. لكن حين يكون البديل هو احتمال تكاثر المصطلحات التقنية إلى حدّ خلق لغة خصوصية *private language* تهدم فى منتهى الأمر الغرض الذى أنشئت لأجله، فحينئذ قد يلتَمَس لى بعض العذر إذا ما لُذت بالرخصة التى تُمنح للشعراء، فأدع معنى الكلمة يحدّده السياق.

ملحق للملاحظات حول المصطلحات

أجد أن على أن أضيف كلمة أخرى مثيرة للتساؤل فى استخدامى. كلمة *intelligence* لها دور رئيسى فى عملى. الكلمة فى استخدامى لصيقة، إلى حدّ بعيد، بكلمة *phronêsis* عند أفلاطون. بإمكانى أن أستخدم، وكثيرا ما أستخدم، كلمة 'العقل' *mind* بديلا للكلمة، لكنى إذ أستخدم *intelligence* أريد أن أقمّ العقل لا كشيء كائن وإنما كفاعلية خلاقة. كلمة 'الوعى' *consciousness* لا تفى بالغرض، أولا لأنها توحى بحالة سلبية *passive state*، وثانيا لأن الكلمة ابتُذلت إلى حدّ لم يعد لها معه إصلاح. هكذا كان على أن أستخدم كلمة *intelligence*، مضفيا عليها لمسة خاصة. (الكلمة فى استخدامى لا علاقة لها بالذكاء الذى يقاس فى اختبارات حاصل الذكاء *IQ tests*. القدرة الذهنية الخالصة البسيطة ليست بذات مغزى كبير. هكذا فإن شخصا بارعا بدرجة مدهشة يمكن مع ذلك أن يكون أحمق تماما فى أمور بعينها.) (فى العربية لم أجد كلمة مفردة تفى بالغرض، فأنا أستخدم أحيانا 'العقل الفاعل' وأحيانا 'فاعلية العقل'.)

فى مواضع عديدة فى الترجمة العربية، حيث وجدنتى فى الأصل قد انزلت إلى الاستخدام المتراخى، غير الدقيق، للكلمات *truth, existence, knowledge, reality*،

وكان من الصعب تجنب ذلك دائما، فإنني حاولت أن أصوب التعبير في الترجمة، حيثما أمكن، دون الحاجة للتتويه عن ذلك. وكانت كلمة truth أكثر ما أتعبني بين هذه الكلمات، فإلى جانب استخدام 'الصدق' و'مقولة صدق' في بعض المواضع، لجأت للتمييز بين 'الحقيقة الموضوعية' و'الحقيقة المعنوية' و'الحقيقة الذاتية' في مواضع أخرى. ووجدت أحيانا كلمة 'الحق' أوفى بالغرض. وسأترك للسياق توضيح الفوارق بين معاني هذه المصطلحات.

في الترجمة أتعبتني أيضا كلمة integrity التي لها عندى أهمية خاصة وعالية جدًا، فمدلولاتها المتعددة والمتداخلة - الأخلاقية والأونطولوجية والأكسيولوجية - تتكامل وتعطى بعضها بعضا ثراء وقوة، لكنى لم أستطع أن أترجمها دائما بنفس الكلمة الواحدة، واضطرت لأن أفكك تلك المعاني المتلاحمة، مما أفقدها الكثير من إحياءاتها.

فاتحة

تولد قطيطة

تكبر

تلعب هنيهة

تألم هنيهة

وتموت.

يولد إنسان وليد

يكبر

يلعب هنيهة

يتألم هنيهة ..

يتألم كثيرا

يفكر

بالفكر يخلق لنفسه عالما يحيا فيه

يضاعف أفراحه

يضاعف آلامه

يصنع لنفسه أهوالا رهيبة

أهوالا لم تحلم بما السماء ذات الأنجم
لكنه يذوق الأزل
ويموت.
يموت ولا يعود يكون
لكن، في كينونته الزائلة
وجد الأزل مأوى
وكفّ الزمن عن سعيه الدعوب
ووجد السكينة في الـ حقيقة.

الباب الأول

المعقوليّة

الحياة غير المخصصة ليست حياة لإنسان.

سقراط (أفلاطون، الدفاع، ٣٨ أ).

لن نكفّ أبداً عن الاستكشاف
ومنتهى كل استكشافنا
أن ننتهي إلى حيث بدأنا
ولأول مرة نعرف المكان.

ت. س. إليوت "Little Gidding", T. S. Eliot, Four Quartets

لا تعتقدوا شيئاً. الاعتقاد اعتراف بالجهل!
لا تعتقدوا إذن حتى فيما أقوله أنا لكم!
كل ما أستطيعه هو أن أرشدكم لأن تستيروا بأنفسكم.
واجبكم الأول أن تمحوا جهلكم،
ووحدهم أنتم تستطيعون أن تفعلوا هذا.

بـوذا.

نوع الفلسفة التي يختارها إنسان ما، يتوقف على أي نوع من الإنسان هو.

يوهان جوتليب فخته. Johann Gottlieb Fichte

كلّي النظرة فيلسوف، أما من ليس كذلك فلا.

أفلاطون، الجمهورية، ٥٣٧ جـ.

السرّ الأزلي للكون هو كونه قابلاً للفهم.

ألبرت أينشتاين. Albert Einstein

كل معرفة مقضى عليها بالضياع
معرفة من كل صدق وحكمة
إذا لم يأقها الخيال
بسمواته تُعمل فيها جناحيها.

وولتر دو لا مير. Walter de la Mare

الفصل الأول

مولد الفلسفة

(١)

يأتى الإنسان - جنس الإنسان والفرد الإنسانى على حدّ سواء - إلى الوجود كبادرة من الوعي غير المتمايز. فى البداية لا يكون هناك تمييز بين الذات والعالم المحيط بالذات. ولا يكون ذلك التمييز فى أى وقت أبدا سوى مقارنة عملية غير دقيقة؛ لكنه فى البداية يكون غائبا تماما. تدريجيا تأخذ النُفّ والشذرات المختلطة التى تكوّن محتوى ذلك الوعي تنقسم، من ناحية، إلى كتلة مركزية تتّصف بشيء من الدوام، تكوّن نوعا من اللبّ، ومن الناحية الأخرى، كثرة خارجية أقل استمرارية ودواما وليس لها مثل ثبات قبضة الكتلة الأصغر على بؤرة الوعي. هكذا ينشأ أول تمييز بين 'أنا' و'ما ليس أنا'. وبالطبع فإن ندى الأم يكون للوليد جزءا أصيلا من 'أنا' بأكثر مما تكون أمعاؤه - إلا حين تمغص تلك الأمعاء مغصا أليمة. وبالمثل، فإن الذئب المكشّر عن أنيابه يكون للظبي المذعور جزءا أصيلا من الموقف الكلى الذى يشكّل فرديته *individuality* بأكثر من قلبه الخفاق. فى هذه المرحلة، ولوقت غير قليل بعد هذه المرحلة، يكون للوليد الصغير وللقطيطة القابعة فى ركن فراشه نفس المكانة تماما من الحقيقة؛ غير أن وليد الإنسان يملك إمكانيات فطرية *inborn potentialities* ستحمّله إلى مغامرات رائعة (وتقوده إلى ويلات مريعة) ليس للقطيطة، على حدّ ما نعلم، نصيب فيها.

حين يقسم الإنسان (أو أى عضو من المملكة الحيوانية) الكون إلى 'أنا' و'ما ليس أنا' يصبح فردا *an individual*، مركز فاعلية (نشاط) *core of activity*، له قدر من التماسك والاتساق الداخلى. إذا لم يكن من الممكن بعد أن يقال إن نشاطه غائى *purposive* (يهدف لغاية)، إلا أن له اتجاها وله مرمى

an end، إذ أنه كلّه موجّه لتأكيد تلك الفردية. لكنه لا يزال مغمورا إلى حدّ بعيد في الدفق العام general flux للأشياء.

بدءا من هذه النقطة فُدْمًا، ينطوى كل تطوّر في الفرد وفي الجنس البشرى على تكوين أنساق موحّدة unifying patterns - أنساق موحّدة تتنظّم ما يحيط بنا من تعدّدية مشوشة chaotic multiplicity في هذا البحر الخِضَمّ من الأحداث والظواهر، وتُجمّعها في منظومات قائمة بذاتها نسبيًا. على كل المستويات، وفي كل المجالات، يتطوّر الإنسان بأن يصوغ مادّة الدنيا في أنساق متعاطمة الاكتمال، لُبّها ومنشأها الوعى الذاتى.

(٢)

لا يستطيع الإنسان الحياة في عالم التجربة المباشرة المتشظّى والمتلاشى. يمنحه الفكر أولّ مذاق للنظام والاستقرار. لكن العالم يظل مشوشًا، مراوغًا، سيّالًا. يستخدم الإنسان قدرته على الملاحظة معزّزة بقدرة الخيال ليبسط على ذلك العالم غشاء من التّواصل والدوام. هكذا ينشأ العلم والميتولوجيا من نفس الدافع ويقيان بنفس الحاجة.

التفكير أول انتصار للإنسان على ميوعة التجربة المباشرة. التفكير نشاط خلاق ينشأ أنساقًا يترجم فيها محتوى التجربة المختلط المشوش - أو إن شئت قل، تترجم فيها أحداث العالم اللامحدّدة في حدود وقوعها في مدى إدراكنا - إلى كون معقول.

في وقت ما من مسيرة الجنس البشرى استطاع فكر بعض الأفراد أن يفلت من أسر التفكير المقيد بالحاجة وقدر على أن يعجب وأن يتساءل. أولئك الأفراد المبدعون تعجّبوا: ألّقوا في وجه العالم عديدا من 'كيف؟' وعديدا من 'لماذا؟'،

وكان خلق 'كيف؟' وخلق 'لماذا؟' أخطر حدث في قصة حياة الإنسانية؛ كان ذلك هو الحدث الفاصل الذي ميز جنس الإنسان عن بقية عالم الحيوان. صار الإنسان أبا الهول الأول صاحب الألغاز. أين كان للناس أن يجدوا إجابات على أسئلتهم؟ ليس بأى مكان. لكن ضغط الحيرة كان يرهقهم. كان على ذات العقول التي خلقت الأسئلة أن تخلق الإجابات. عمروا العالم بآلهة وأرواح وسلطات وقوى. أبدع الناس لأنفسهم ديانات وثقافات؛ أبدعوا لأنفسهم تقاليد وتابوهات **taboos** وقواعد لسلوكهم. منذ ذلك صار الناس يحيون حياتهم الإنسانية المميزة في عالم من صنعهم هم أنفسهم. أسلافنا الأوائل أولئك كتبوا علينا مصيرا محتوما: أن يكون أحدنا إنسانا يعنى حتما أن يحيا في عالم من أفكار وتفسيرات وتقييمات من صنع الإنسان. كل واحد منا عليه أن يحيا داخل شبكة من منظومة فكرية؛ قليلون منا لهم يد - إلى حد ما - في نسج شبكة الفكر المعينة التي يحيون داخلها؛ لكن أكثرنا كل كينونتهم في عالم حلم وهم لا يدرون أن عالمهم حلم حلمه لهم آخرون. لكن ليس ثمة مهرب. حتى ديوجينيس **Diogenes** في حوضه^(١) لم يكن ممكنا له أن ينعم بحياة كلب: سواء كان سعيدا أم تعيسا، كان يحيا داخل منظومته الفكرية المعينة.

لم تكن المعقولية التي أضفتها إبداعات العقل الفكرية على ظواهر وأحداث الطبيعة والحياة بغير مثل في التجربة الإنسانية. كانت غير مسبوقة من حيث أنها شكّلت طفرة إلى مستوى جديد من الوعي، لكنها كانت أيضا استمرارا لوظيفة كان يؤديها الفكر من قبل، ووظيفة ميّزت الكائنات الإنسانية عن بقية ذوى قرباهم في عالم الحيوان، ووظيفة تكوين المفاهيم **conceptualization**. في البداية كان الفرد الإنسانى يلتقى طبييا ثم آخر ثم آخر وكان كل لقاء تجربة فريدة؛ ثم قال العقل: ذلك طبي، وإذا بكل الطباء في الغابة تصير شيئا واحدا. في البداية كان هناك حدث

(١) ديوجينيس من سينوبى **Diogenes of Sinope**، ٤١٢-٣٢٢ ق.م.، مؤسس فلسفة الكليبيين **Cynics**، أكد استقلالية الإنسان، مع ازدياد تام للأعراف والتقاليد.

ما ثم حدث آخر، ونفس الحدث الأول ثم نفس الحدث الآخر مرة بعد مرة، ثم قال العقل: هذا يتبع ذلك، وإذا بهذه الكلمة السحرية 'يتبع' تربط الحدثين معا. المفاهيم التي أبدعتها الكائنات الإنسانية أعطت العالم الذي يعيشون فيه اتساعا وعمقا لم يكونا له من قبل. لكن الثراء الذي أتت به حكايات الآلهة كان من مرتبة مختلفة.

(٣)

الإنسان، في حدود ما نعلم، هو الحيوان الوحيد الذي يعي حتمية فناءه. إذ يواجه يقينية الموت، مقترنة بمحن وإحباطات الحياة، فإن كل شخص مفكر لا بد أن يكون في وقت ما قد شارك شكسبير Shakespeare شعوره إذ يقول:

ما الحياة إلا ظلّ يتنقل، ممثّل ضئيل
يتبختر ويتضجّر ساعة على المسرح
ثم لا تعود له ذكرى. إنما أقصوصة
يقصّها معتره، تتلى ضجيجا وهياجا
ولا تعنى شيئا^(١).

يعي الإنسان أنه قد ألقى به في جوف عالم، أو لنقل إنه دهمه عالم، لم يختره لنفسه. وهو يعي أيضا أنه مقضى عليه بالموت. هاتان الحقيقتان الأساسيتان تغوصان به في غمرة من التساؤلات. ولأن التساؤلات مضنية شديدة الإلحاح، لم يكن ثمة محيص له عن أن يجد لها إجابات، أي إجابات تسكن نهش تساؤلاته الممض. هكذا نشأت كل الميثولوجيات وكل العقائد.

(١) مكبث Macbeth، الفصل الخامس، المشهد الخامس.

حين حقّق الإنسان لنفسه بعض السلام الذهني وبعض الأمان المادّي، بدأ بعض الأفراد المتميّزين يصرّون على أن تكون الإجابات متوائمة مع التفكير العقلائي، وأن يكون بها قدر من الاتساق الداخلي والوضوح الذاتي. هكذا ولدت الفلسفة.

(٤)

من اللحظة التي يكتسب فيها الإنسان وعيا بذاته في مواجهة العالم، ووعيا بالعالم في مواجهة ذاته، يشعر بالحاجة لأن يكون ذلك العالم ودودا، فيخلق الدين. حين يشعر بالحاجة لأن يكون دينه مُرضيا لعقله، يخلق الفلسفة. العالم المعقول intelligible لا يمكن إلا أن يكون عالما من خلق الإنسان نفسه. هذا قدرنا ومأساتنا ومجدنا. حين طرحنا عنّا سكينه أسلافنا الناعمة، فصلنا أنفسنا عن العالم؛ حين أكلنا من ثمرة شجرة المعرفة وأصبحنا نذا للآلهة^(١)، خلقنا عالما الخاص بنا، ومنذ ذاك لم يعد ممكنا لنا أن نحيا وأن يكون لنا كياننا الإنساني المتميّز إلا في ذلك العالم الذي هو من خلقنا نحن. كيف إذن تختلف الفلسفة عن الميثولوجيا والدين؟ باختصار، يكمن الاختلاف في أن الفلسفة تصرّ على أننا إذ نواجه اللغز enigma، يجب أن يكون همّا الأول هو إرضاء عقلنا، هو أن نحرص على خلاص نراهنّا العقلية. الفلسفة ترى أن أهميتنا الحقّة وقيمنا الحقّة تكمنان في عقلانيتنا، فاعليتنا العقلية، وتصرّ على أن إجابتنا عن اللغز يجب، أولا وقبل كل شيء، أن تحترم عقلنا وفاعليتنا العقلية.

إنني أحتاج منظورا للعالم لا يجعلني أشعر بالارتياح في الكون فحسب - قد كانت تلك وظيفة الميثولوجيا - إنما أحتاج منظورا للعالم يحترم فاعلية عقلي ولا يهزأ بها. تلك كانت ولا تزال البدايات، البذرة المنشئة، لكل فلسفة.

(١) 'وقال الرب الإله هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر' سفر التكوين، ٣ : ٢٢.

لنا أن نقول إذن إن تكوين المفاهيم كان قفزة العقل الأولى التي نقلت الجنس البشرى من مستوى الوعي البهيمى إلى الوعي بالذات والتفكير الغائى. وكان إنشاء الأساطير هو القفزة الثانية. ثم جاءت القفزة الثالثة. وهذه المرة يمكننا أن نشير إلى تاريخ معين وإلى موقع محدد، ففي حوالى القرن السادس قبل الميلاد وعلى الساحل الأيونى من اليونان حدث أن بعض العقول، التي تميّزت بجسارة فذّة، قرّرت أن التفسيرات التي تطلبها لا ينبغي أن تكون مرضية فحسب، بل يجب أيضا - أو على الأصح، يجب فى المكان الأول - أن تكون متوافقة مع العقل. دعونا لا نسأل ماذا كانوا يعنون بذلك، فنحن حتى اليوم لم ننتفح على ما ينبغي أن نعنى بذلك. إننى سأهنئ نفسى إن نحن عند نهاية هذا الكتاب نكون قد كونا فكرة ليست غائمة تماما عما نعنى بذلك.

ما وصل إلينا من فكر مفكرى القرن السادس أولئك لا يتجاوز أن يكون شذرات لا نتيج لنا أن نتحدّث بثقة عما عساهم كانوا يعنون. حتى ما ينبئنا به أرسطو Aristotle عن ثاليس (طاليس) Thales أو أناكسيماندر Anaximander أو أناكسيمينيس Anaximenes قد يكون فيه من فكر أرسطو ويعكس اهتمامات أرسطو بأكثر مما فيه من تفكير رواد الفكر الأيونيين أولئك وبأكثر مما يعكس من اهتماماتهم. ومع ذلك، يجوز أن نسمح لأنفسنا بأن نقدّم تصوّراتنا الخاصة، دون أن ندعى معرفة أو نتظاهر بيقين.

(٥)

إننى أزعم، وأعلم أنه زعم جموح، أنه فيما بين أوائل القرن السادس وأواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وُلدت الفلسفة وترعرعت واستوعبت من الدرس ونالت من التهذيب كل ما كانت تحتاجه لمستقبل حياتها. كل فلسفة من بعد ذلك قد

كانت، في أحسن أحوالها، توكيدا وتكرارا وإعادة تقديم للتراث الذي وهبته تلك القرون الثلاثة الرائعة للإنسانية؛ وفي أسوأ أحوالها كانت إساءة فهم وتشويه لذلك التراث عينه.

بالطبع كان الجنين قد أمضى حقبة طويلة من الزمن في مرحلة الحمل، حفظه وغذاه رحم من بعد رحم. والواقع أنه، كما هو الحال مع كل حياة، وكما هو الحال مع كل شيء في مسارات الطبيعة، لا يمكن أن نتكلم حقاً عن بداية محدّدة بشكل قاطع، فمن الجائز أن نقرّر أننا يجب أن نرجع ببداية كل الفلسفة إلى أول تكوين للغة. إلا أنه، كما إن سيرة الحياة الجيدة لشخصية ما ينبغي أن تعنى فحسب بتلك العوامل والأحداث التي تسهم بدرجة محسوسة في تكوين الشخصية على النحو الذي يجعلها تستحق اهتمامنا بسيرة حياتها، فكذلك من المتفق عليه عامة أن أسلم رأى حول مولد الفلسفة - بالمعنى الخاص الذي يبيننا هنا - هو ذلك الذي يُرجع مولد الفلسفة إلى الحركة التي نبتت في أيونيا، أي في المستوطنات الإغريقية على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، حوالي بداية القرن السادس قبل الميلاد.

أعاد المفكرون اليونانيون طرح الأسئلة التي شغلت العقول المفكرة منذ بزوغ فجر الإنسانية. (لا يمكننا حقاً أن نعرف ما إذا كان أيّ من الحيوانات غير الإنسان قد أرقت تلك التساؤلات.) أما ما ميّز تساؤلات اليونانيين فهو أن كل مفكر بمفرده قدّم إجاباته على تلك الأسئلة بصراحة وإخلاص على أنها نتاج تفكيره المستقلّ، تقبلها أو ترفضها عقول الآخرين حسبما يترأى لكل عقل بذاته. كان هذا يعنى تأسيس حرية وكرامة العقل الإنساني، وهذا هو مُجْمَل وفحوى الفلسفة بأكملها. ما نجده من توافق أو تعارض بين الإجابات المختلفة لا قيمة له بالقياس لحقّ الفرد في أن يجاهد مع تلك الأسئلة بحرية كي يحيا في عالم اخترقته نصال عقله الفعّال.

(٦)

لا بدّ أنه كان في نحو القرن السادس قبل الميلاد إذ أكل الإنسان من الثمرة المحرّمة لشجرة معرفة الخير والشر وصار ندّاً للآلهة. ففي نحو ذلك الوقت، فجاء (إذا وثقنا بما عندنا من سجلات)، نجد الناس في كل مكان - في الصين وفي الهند، بين الفرس والمصريين والعبرانيين - يعيرون في وضوح عن أعمق حقائق الحياة. في كل مكان كان هناك أشخاص يتميّزون بالبصيرة، رأوا في وضوح ما يعطى الحياة معنى وقيمة.

تلك البصيرة ما كان من الممكن أبداً أن يضاف إلى عمقها أو جلائها؛ لكن في اليونان أضيف إليها بُعد جديد. في اليونان رأى الإنسان ليس فحسب ما يعطى الحياة معنى وقيمة، لكنه رأى أيضاً لماذا الأمر كذلك، ورأى مكان تلك الحقيقة من الكل الجامع لكل كينونة. إن يكن الإنسان في أماكن أخرى سبر سرّ الآلهة وصار ندّاً لها، فإن الإنسان في اليونان أحال نفسه كائنًا عقلياً وصار بالحقّ إليها. لكن، وأسفاه! فإن قبضة الإنسان على ألوهيته المكتسبة كانت على الدوام غير آمنة.

كل تقمّ في وضع الجنس الإنساني لا بدّ أن يعتمد على انتشار أوسع واستيعاب أكمل لتلك الحقيقة المعنوية الجليلة التي أدركها في وضوح أشخاص ذوو بصيرة نافذة وقامة أخلاقية سامقة منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً مضت.

(٧)

لا نعرف إلا أقلّ القليل عن مفكرى ميليتوس Miletus العظام. لا نعرف، إلا حدسًا، أى أسئلة طرحوها على أنفسهم: وذلك هو الاعتبار المحورى فى

الفلسفة. لنا أن نتصور أن ثاليس **Thales** مضى في فكره على نحو كهذا: كل الأشياء المعيّنة المحدودة التي تحيط بنا، وكل الأحداث التي نشهدها، لا يمكن أن تكون هي الأصل الأول للأشياء. إنها لا تقوم بذاتها؛ إنها لا تفسر ذاتها. لا بد أن ثمة شيئا مكتملا في ذاته وراء كل هذا، يكون قابلا لأن يُعقل.

من هنا بحث مفكرو ميليتوس عن الطبيعة الأساسية للأشياء. إذ فعلوا هذا، افترضوا أن كل الأشياء كانت أساسا ذات طبيعة واحدة وأن كل الأشياء تكون كُلا واحدا. افترضوا أن جماع كل شيء كان متجانسا ومتصلا. لكن أن نقول إنهم افترضوا، أن نصف إنجازهم الفكري الجسور بأنه تقديم افتراض لهُو أن نظلمهم ظلما فادحا. إنهم في الواقع قضوا بأن يكون ثمة عالم متجانس ومتصل. إذ عقلوا العالم ككل، ككيان متكامل، منحونا مفهوم الطبيعة. ذلك إسهامهم الباقي في الفكر الإنساني، بل قل: إسهامهم في صنع الإنسان. فبدلا من متاهة من أشياء ووقائع لامحدودة تدهمنا من كل جانب، أقاموا حقيقة كونية مفردة في حال مسيرة *in process*، وهكذا ارتقوا بنا دفعة واحدة من مكانة ذريرات في الكون، تحركها وتدفعها قوى لا نعرف عنها شيئا، إلى مكانة أنصاف آلهة نتعامل على قدم المساواة مع تلك القوى عينها.

الشرارة التي قدحها رجال ميليتوس اشتعلت. على مدى ثلاثة قرون - محض ومضة في تاريخ البشر - مضت كوكبة من عقول نيرة تصوغ أسئلة، تقترح إجابات، تستخرج منها مضامين. حتى إذا ما انطلق الإسكندر الأكبر ليجعل من كل العالم المتحضّر آنذاك ملكا موحدًا، كان مفكرو اليونان قد أتموا صنع الفلسفة، أكملوا تطوير الإنسان الفلسفي. ما أعنيه بهذه العبارة هو الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب.

وكان أول ما قضت به الآلهة الجدد هو هذا: أن يكون الشيء حقيقيا يعنى أن يكون معقولا.

منذ ذاك عاش الناس على مستويين مختلفين، حتى ليكاد المرء أن يقول إن البشر انقسموا إلى نوعين متميزين. الكثرة الغالبة من البشر استمروا يعيشون كحيوانات مفكرة فحسب. قلة قليلة فقط أصبحت حيوانات عقلانية. — بالطبع، إن المجموعة الصغيرة الصغيرة التي بلغت العقلانية لا تحيا دوما ككائنات عقلانية بأكثر مما تستخدم بقية البشر دائما قوى التفكير عندهم. إن أحسننا ليسوا عقلانيين إلا على نوبات منقطعة.

ملحوظة:

فيما يلي حين أتناول فيلسوفا معينا، فإن غرضي لا يكون أبدا نقديا. أنا لا أعتزم أن أقدم شرحا لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك ولا أدعى أنى أفعل هذا. إن غرضي هو فقط أن أعطي تأويلي الشخصي، أن أقدم ببساطة ما أستمدّه أنا لنفسى من فكر أولئك الفلاسفة باعتباره يؤدى لفهمنا للحياة، وللعالم، ولأنفسنا. وفى هذا فأنا أسير على خطى سيد كل من كتب فى الفلسفة.

الفصل الثاني

سقراط

(١)

فى فقرة 'السيرة الذاتية' التى يوردها أفلاطون على لسان سقراط فى الـ فايدون (٩٦ أ-١٠١ هـ)، يخبرنا سقراط بأنه فى مقتبل عمره كان مولعا بالعلوم الطبيعية. هذا، بالطبع، ما ينبغى لنا أن نتوقع، فىو، مثل كل شاب ذكى من معاصريه، لا بد أن تكون قد استهوته أبحاث كوكبة المفكرين الباهرة تلك بدءا من ثاليس Thales حتى أناكسجوراس Anaxagoras.

يقول لنا إنه انشغل بمسائل من نوع: ما الذى يجعل الأشياء تحدث وتقنى؟ لكنه سرعان ما توصل إلى أن ذلك اللون من البحث ليس هو ما يعنيه. وجد أنه فى ذلك النوع من الأبحاث يتخبط فى ضباب، وأنه إذ يلاحظ الأشياء بالعينين ويحاول أن يمتحنها بحواس الجسد فإنه يكون عرضة لأن تصاب روحه بالعمى. من المهم أن نفهم فى وضوح ما معنى هذا. إن سقراط، حسبما أرى، أدرك أن البحث فى الأشياء، مهما أعطاه، لن يعطيه الفهم الذى كان هو يسعى إليه. إنه اكتشف حدود، أو على الأصح محدودية، المعرفة الموضوعية؛ اكتشف واقع أن المعرفة الموضوعية، وأن الأساليب المنتجة للمعرفة الموضوعية، لا يمكن أن تعطينا إجابات عن أسئلتنا الفلسفية.

كان عدم رضاه عن البحث فى الطبيعة يعنى أن اهتماماته لها مجال آخر. كان تفكيره منصبًا على تلك الأفكار والمثل ذات الأهمية القصوى لإنسانية الإنسان. الفهم الذى كان يتوق إليه لم يكن ليكتسب بالحصول على أى قدر من معرفة معطيات الواقع الموضوعى.

يمضى سقراط فيخبرنا بأنه آنذاك سمع أحدهم يقرأ من كتاب أناكساجوراس Anaxagoras حيث يقرّر أن العقل هو سبب كل الأشياء، فابتهج كثيرا. ظن أنه سيجد عند أناكساجوراس نوع التفسير الذي يطلبه. لكن أماله تبددت حين وجد أن أناكساجوراس، بعد أن قدّم مبدأ العقل، راح يلوذ بالأسباب الفيزيقية. من العبث أن نتخذ العقل كواحد فحسب من الأسباب الطبيعية أو حتى أن نعتبره السبب الطبيعي الرئيسي. إن توجّهنا كله يجب أن يتغيّر إذا كان لنا أن نحظى بالفهم.

(٢)

مهمة الفلسفة أن تتعامل مع الأفكار التي لا وجود لها في الطبيعة، بل تكون في عقل الإنسان فقط، بمعنى أنها لا تأتينا من الخارج، ولا يمكن مطلقا أن تُكتشف بأى مقاربة موضوعية.

قد تكون أو لا تكون هناك حالة من العدل في العالم الفعلي. إنما المؤكّد أن 'ذات العدل' لا يمكن أن يوجد في أى مكان من العالم الفعلي؛ إننا لم نجد الفكرة 'هناك بالخارج': الفكرة لا هي وصف ولا هي أمانة (علامة) لشيء موجود في العالم. في عالم المعقول وحده وليس في سواه نلقى العدل بسيطا خالصا.

التفكير الفلسفي شغله وشاغله الأفكار؛ الأفكار التي تعطى هيئة ومعنى وقيمة لحياتنا؛ الأفكار التي لها حقيقتها في ذاتها؛ الأفكار التي لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال صورتها الخاصة. ليس الطريق إلى الفهم أن نبحث فيما حولنا، بل أن نمثّن عقولنا؛ أن نمحص أفكارنا، تلك الأفكار التي نأتى بها نحن إلى الكينونة.

بغير معطيات الحسّ قد لا يكون هناك عالم على الإطلاق، لكنّ كل معطيات الحسّ مجتمعة لا تشكّل عالما ذا معنى؛ كل معطيات الحسّ مجتمعة لا تعطيني

لحظة من الحقيقة. لهذا لم يكن سقراط معنيًا بعالم الواقع الموضوعي، بل بالصور (المفاهيم) التي تعطي العالم معنى.

(٣)

‘السيرة الذاتية’ الأخرى لسقراط التي يسجلها لنا أفلاطون نجدها في الدفاع (٢٠ ج- ٢٣ ج) حيث يمكن أن نقول إن سقراط يلخص لنا في قالب أقصوصة مسيرة مخاض عقلي وميلاد عقلي بالغ العمق، فيجسده في أشخاص وأحداث محدّدة.

كان خايريفون Chaerephon بين أكثر رفاق سقراط إعجابا به وأعظمهم حماسا له (ولا بدّ أن سقراط كان قد أحدث انطباعا قويًا بين معاصريه بتميّز شخصيته وقدراته)، فاندفع خايريفون، وهو شديد الاندفاع بطبعه، متوجّها إلى معبد أبولو في دلفي ليسأل العرافة ما إذا كان ثمة من هو أحكم من سقراط، وأجابت العرافة، الناطقة عن الإله، بأن ليس هناك من هو أحكم من سقراط.

يمضى سقراط قائلًا: "حين سمعت الجواب قلت لنفسى: ما الذى يمكن أن يعنيه الإله؟ وما تأويل هذه الأحجية؟ فأنا أعلم أن ليس عندى حكمة، لا كبيرة ولا صغيرة. ماذا إذن يمكن أن يعنى حين يقول إنى أحكم الناس؟" (٢١ ب. الاقتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة جويت Jowett).

يخبرنا سقراط بعد ذلك كيف أنه، كى يختبر ما أوحى به الإله، مضى يسائل رجالا اشتهروا بحكمتهم. امتحن ساسة وشعراء وحرفيين. وجد أنه مهما عظمت خبرتهم، مهما اتسع المحتوى الواقعي لمعرفتهم، مهما كانت قدراتهم العملية والمهنية أو الحرفية باعثة على الإعجاب، فلم يكن أيهم يملك إجابات عن الأسئلة

القصى ultimate (= التى تتعلق بالأصول الأولى أو المبادئ الأولى). لم يكن أيهم حكيمًا فى شأن معانى المفاهيم التى كانوا يستخدمونها، والمبادئ التى كانوا يعتقدونها، والأهداف التى كانوا يعملون لها.

استنتج سقراط أن الحكمة ليست فى المعرفة الموضوعية. مهما بحثنا، فإن العالم لن يعطينا إجابات عن الأسئلة التى تعيننا أكثر من سواها. إذا لم ندرك أن كل معرفتنا لا تساوى شيئًا، إذا لم نعتزف بجهلنا، فلن نكون حتى قد وضعنا قدمنا على أول طريق الحكمة اللانهائى. الله وحده هو الحكيم وأكثر الناس حكمة من كان، مثل سقراط، يعرف أن حكمته فى الحقيقة لا تساوى شيئًا.

لقد صوّر امتحان سقراط لمحاوريه على أنه بحث عن تعريفات definitions. هذا تصوير خاطئ؛ ابتدعه أرسطو وتلقاه الدارسون حتى يومنا هذا دون مساءلة. فى كل محاورات أفلاطون الباكورة، لا نجد التمهيص المعروف باسم الحوار السقراطى⁽¹⁾ Socratic elenchus، يصل أبداً إلى نتيجة بل ينتهى دائماً بحيرة معلنة. لو أننا استطعنا أن نحرر أنفسنا من سطوة مرجعية أرسطو العاتية، لرأينا فى وضوح أن هذه الحيرة aporia هى الهدف المقصود وهى كل الغاية من الحوار السقراطى. الهدف والغاية إزالة الأحكام المسبقة والمفاهيم الخاطئة والأفكار المختلطة؛ الهدف والغاية تحريرنا من الجهل الأسوأ — وهو أن نعتقد أننا نعرف ما لسنا نعرف؛ هدف الحوار السقراطى أن يصل بنا لأن نرى أن المكان الوحيد الذى يمكن لنا أن نبحث فيه عن الفهم هو داخل عقولنا نحن.

(1) انظر الفصل الثالث من كتابى أفلاطون: قراءة جديدة. ولبسح لى القارئ بلن اجتزئ العبارة التالية من هامش فى الفصل الأول: "عبارة "الحوار السقراطى" تعنى طريقة سقراط فى الحوار، التى يطلق عليها Socratic elenchus، وكلمة elenchus تعنى الدحض أو التفنيد، لكنى أرى أن هذا الوصف يحمل فى طياته كثيراً من إساءة الفهم لحقيقة الطريقة السقراطية، لذا رأيت أن أتجنبه فى الترجمة".

(٤)

إذ تخلى سقراط عن السعى وراء الأسباب الفيزيقية، كرس نفسه للسعى إلى الفهم بواسطة العقل الخالص دون عون من الحواس. لم يكن الديالكتيك السقراطي منهجا علميا يقصد به أن يعطينا معرفة عن العالم الخارجى، بل كان طريقة ملائمة لأن تعطينا الحكمة الوحيدة المتاحة للإنسان: فهم أنفسنا.

قلبُ العملية الديالكتيكية هو الفكرة كحقيقة أولية مطلقة منشؤها فى العقل. التفكير الفلسفى لا يمكن أن تكون له نقطة بداية ولا يمكن أن تكون له غاية غير هذا. يجب أن يستقرّ التفكير الفلسفى على حقيقة الأفكار المطلقة. كل جميل هو جميل بفعل الـ جمال. ليس هذا لغواً أجوف. ما يعنيه حقاً هو أن كل ما يمكننا أن نقول، أن كل ما نعرف هو هذا: إن الشيء الجميل جميل لأنه جميل. إن مفهوم الـ جمال يحمل فى ذاته مغزى ويُعبر المغزى للأشياء. الفكرة حقيقة وتضفى الحقيقة.

لا يمكن لأى مقدار من التحليل أو التشريح، ولا لأى مقدار من البحث الموضوعى، أن يفسر أو أن يلاشى فكرة أولية. كل تفكير هو عملية إبداعية. إنه يخلق أفكاراً لا يمكن أن تستمدّ من أى شيء من خارجها: لا هى قابلة لأى دليل proof، ولا هى فى حاجة لأى إثبات verification. الأفكار تشكّل أبعاداً لعالم فكرى معقول بذاته وتشهد بذاتها لحقيقة ذاتها. هذا هو الجوهر الحقيقى لمبدأ التذكّر anamnēsis, reminiscence السقراطى.

أن نفهم أى شيء هو أن نستوعب ('نعرف') صورته. لا شيء يقصر عن ذلك يكون فهماً، ولا فهم يمضى فيما وراء ذلك. أن نعرف عن الشيء، ذلك أمر مختلف^(١).

(١) أرى للتمييز بين مفهومى المعرفة والفهم أهمية كبرى، ويقينى أن غيبة هذا التمييز تكمن وراء الكثير من الخطأ والخلط الذى يعترى الفكر الفلسفى والفكر العلمى على حدّ سواء. انظر "Knowledge and Understanding" فى (2009) The Sphinx and the Phoenix الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد، وانظر كذلك الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة" من أفلاطون: قراءة جديدة.

(٥)

كان سقراط يراها رسالة حملته الله بها أن يدعو كل الناس أن يراعوا أرواحهم بأكثر من رعاية أجسادهم، وأن يوقنوا بأن صلاح حالهم الأخلاقي أعلى قيمة من صلاح حالهم الدنيوي.

كان يرى أن أهم ما ينبغي أن يشغل الإنسان أن يكون متوائما مع العقل وأن يكون خيرا، إذ أنه لن يحقق لذاته الكمال الذي يميزه كإنسان إلا بأن يتواءم مع العقل وأن يكون خيرا. إن الإنسان، كي يحفظ كرامته ونزاهته، يجب أن تحكمه، في كل ممارسات حياته، مبادئ يمحصها بحرية ويتبناها بحرية. "الحياة غير المخصصة ليست حياة لإنسان".

ثمة شيء فينا يزدهر وينتفش إذ نفعل ما هو صواب، ويلحقه الأذى ويذوى حين نقترف ما هو ظلم، وذلك الشيء فينا هو أئمن ما فينا؛ إنه هو ما يكسبنا صفتنا المميزة ككائنات إنسانية. ذلك الشيء أو ذلك الوجه من أوجه كينونتنا، الذي يمكن أن نسميه الروح، إذا أحاق به أذى، لا تعود الحياة جديرة بأن نحياها.

في الـ كريتون نرى سقراط في السجن ينتظر تنفيذ حكم الإعدام فيه. يأتي صديق عمره كريتون ليحاول للمرة الأخيرة إقناعه بأن يقبل أن يرتب أصدقائه لهربه. فنراه يتكلم في سكينه ودعة مخاطبا كريتون المضطرب:

"علينا أن نتدبر ما إذا كان ينبغي أن أفعل أو ألا أفعل ما تشير به. فإنني، كما كنت دائما، واحد من أولئك الذين يجب أن يتبعوا العقل، أتبع أيًا ما يُظهر لي العقل بعد التدبر أنه الأحسن؛ والآن وقد لحق بي هذا الطارئ، فإنني لا أستطيع أن أنبذ قناعاتي، التي تبدو لي سليمة كما كانت دائما: المبادئ التي كنت أقدرها وأجلها ما زلت أجلها، وإذا لم نستطع أن نجد تورا مبادئ أخرى أفضل منها، فيقيني أنني لن

أوافقك؛ لا، حتى ولو استطاعت سطوة الجماهير أن تطلق علينا العديد من ألوان السجن والمصادرة والموت، يربعوننا كأطفال بعفارىت الرعب." (٤٦ ب-ج، الاقتباس فى الأصل الإنجليزى من ترجمة جويت Jowett).

يمضى سقراط فى طرح حجته: ليس المهم حقا أن نحيا بل أن نحيا حياة حسنة. وأن نحيا حياة حسنة يعنى أن نحيا بشرف ووفقا لما هو صواب. الأمر الوحيد الذى يجوز أن يؤخذ فى الاعتبار هو هذا: هل نحن فى عملنا هذا نعمل ما هو صواب؟ إذا وجدنا أننا بهربى من السجن نكون قد اقترفنا خطأ، عندئذ يكون القول بأنى بغير ذلك ساموت أو أعانى أى خطب آخر، كل ذلك لا يساوى شيئا قبالة الأذى الذى سنلحقه بأرواحنا إذ أهرب.

ويواصل: يجب على المرء ألا يقترف الظلم حتى حين يقع عليه الظلم. ينبغى ألا ننتقم أبدا أو نردّ الأذى بالأذى لأى أحد، مهما كان الأذى الذى أصابنا منه. - هذا مبدأ نجده مؤكدا ومطورا بقوة فى الـ جورجياس حيث يقرّر سقراط أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم.

(٦)

كان سقراط، مثل كل الفلاسفة، يتوق للمعقولة *intelligibility*، لكن سقراط كان أيضا يعشق الفضيلة. وكان اقتران هذين العشقين - التحام هاتين الجذوتين - فى روحه، هو الذى أنتج للإنسانية جوهرة عليها أن تعترّ بها لآخر الزمن.

كانت الفضيلة عند سقراط هى كمال الطبيعة الإنسانية. بعبارة أخرى، كانت الفضيلة هى كمال ذلك الشئ فى الإنسان الذى يميزه عن غيره من الكائنات. وتلك الخاصية التى بفضلها يكون الإنسان إنسانا هى عقله *intelligence*. (قد تكون فكرة تفرّد الجنس البشرى بالعقل محض غرور من الإنسان، لكن ذلك لا ينقض موقف سقراط القائل بأننا ندين بكل قيمتنا لعقلانيتنا).

كى يحقق الإنسان كماله المميز له كإنسان، عليه أن يُخضع كل شىء فى حياته، كل أفعاله وكل ما يتعامل معه، لتفكيره العقلانى **reason**. عليه أن يفهم كل ما يحيط به، لكنْ أوْلا وقبل كل شىء عليه أن يفهم ذاته.

هكذا، مدفوعا بتلكما الرغبتين الغلابتين اللتين تملكتاه تماما، سعى سقراط لفهم تلك الأفكار (الصور) التى تعطى القيمة والمعنى للحياة الإنسانية.

لكن حين نحاول أن نمسك بجوهر الصورة (المفهوم) نجد ذلك الجوهر يراوغنا. الصورة، التى نرى أنها بذاتها وفى ذاتها، لا نستطيع تحديدها (تعريفها) إلا بفردات غيرها من الصور. نجد أن كل الصور متواشجة **interrelated** ونجدها تنتمى لكيان واحد، نجد جوهرها ومعناها فى كيان واحد.

نجد أن كل الفضائل الخاصة هى أوجه من ذات الفضيلة الواحدة. قد نميز بين فضائل متباينة من حيث انتسابها لسياقات عملية متباينة. لكننا متى تعمقنا فى الأمر، وجدنا أنه ليس ثمة فضيلة منعزلة، لا يمكن لفضيلة حقّة أن تُفصل عن نبع كل فضيلة، وما ذلك النبع إلا العقل **intelligence** الذى بفضلها يكون الإنسان إنسانا.

إننا فى الواقع نجد أن الصور (المفاهيم) لا حقيقة لها إلا كظواهر لذلك العقل الفاعل الذى يسعى لأن يدرك جوهرها؛ إن مبرر كينونتها هو أن تكون مناسبة لممارسة فاعلية العقل. العقل الفاعل الخلاق وحده له كينونة حقّة؛ العقل الفاعل الخلاق هو الحقيقة الوحيدة؛ كل شىء عداه نسبى، عابر، وهمى⁽¹⁾.

عقلنا الفاعل ذاته، عقلنا الفاعل الخلاق، والفاعلية الغائية **purposive**، الفاعلية الغائية الخلاقة، التى نمارس فيها فاعليتنا العقلية - فاعلية عقلنا تلك هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها حقًا، وهى كل ما لنا من قيمة.

(1) أرجو أن يصبر القارئ على هذه المقولات بادية الجسارة حتى يصل إلى الباب الثانى من هذا الكتاب، حيث أحاول توضيحها وتبريرها.

على هذا لم يكن المسعى الفلسفى عند سقراط ليوا لا طائل تحته؛ لم يكن لعبة ممتعة تشبع فضول من يميلون للرياضة الذهنية، إنما كان شرطاً لا غنى عنه لأن نحيا حياة إنسانية حقّة، لتحقيق إنسانية الإنسان، للوصول إلى كمال ذلك الشيء فينا الذى بفضلها نكون كائنات إنسانية، أو، على حدّ تعبير سقراط، ذلك الشيء فينا الذى يبين بفعل ما هو صواب ويلحقه الأذى بفعل ما هو خطأ.

عندما نعرف أن كينونتنا الحقّة وقيمتنا الحقّة تكمنان فى فاعليتنا العقلية، عندئذ تصبح وحدة الفضيلة والمعرفة بالنسبة لنا وفيها أمراً بديهياً^(١).

مضى سقراط يشرّ بالفضيلة، لكن الفضيلة التى بشرّ بها لم تُوقع فى قانون أخلاقى. كان جوهر الفضيلة عند سقراط أن نفهم ما يعطى الحياة الإنسانية معنى وقيمة. هكذا كانت الفضيلة الأخلاقية عنده واحدة مع التميّز العقلى، وكانت النزاهة الأخلاقية واحدة مع النزاهة العقلية.

الديالكتيك السقراطى هو رفض صارم لآى انتقاص من مبدأ المعقولية *intelligibility*، الذى هو وحده ما يؤمن للإنسان النزاهة التامة.

(٧)

يعلن سقراط أن الفضيلة هى المعرفة. لكنها ليست المعرفة ببساطة، وليست أى معرفة، بل هى معرفة الإنسان لذاته. المحاجّات التى يعادل فيها سقراط الفضيلة بالمعرفة تتركنا دائماً ونحن نتحسس الطريق إلى شىء أبعد: الفضيلة هى المعرفة، هكذا يقول سقراط، وفى التوّ يمضى فيسأل: ولكن أى معرفة؟ حالما نربط المعرفة بموضوع معين، بمجال معين من الخبرة، بحدّز معين من الوجود، نكتشف عدم

(١) انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثانى 'عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية'.

كفايتها كتعريف للفضيلة. والقول بأن المعرفة المطلوبة هي معرفة الخير والشر لا يزيل المشكلة، ففي التحليل النهائي نجد أنها لا يمكن أن تكون معرفة بخير معين وشر معين لأن هذه المعرفة تعتمد على معرفة "الخير" ويتضح أن "الخير" ليس إلا هذه المعرفة ذاتها. الفضيلة هي ممارسة فاعلية العقل من حيث هي، هي حياة فاعلية العقل. بعبارة أخرى، الفضيلة هي النشاط الذي تُعتبر فيه الكينونة العاقلة (الحقيقة العاقلة) عن ذاتها. الفضيلة هي ببساطة فاعلية العقل الحيّة. هكذا يكشف لنا الديالكتيك السقراطي أن الحقيقة الوحيدة غير المشروطة هي الروح كمبدأ للعقل الفاعل، هي حقيقة الفاعل الأخلاقي **moral agent**.

(٨)

ذلك كان إنجيل سقراط: بمزاوجة الأخلاق والحكمة يضع المعيار للحياة الإنسانية؛ يرفع الحياة الفلسفية إلى مستوى جديد من الكينونة؛ يطوّر الوعي الإنساني إلى نوعية جديدة من الكيان — العقل الفاعل الخلاق.

كان سقراط الفيلسوف الأكمل، ولعله كان الفيلسوف الواحد والأوحد. وأسفاه! كل دارسى الفلسفة تقريبا الذين جاءوا بعده ألقوا إلى لجة البحر بذلك الدرس ذى القيمة العليا الذى حاول أن يعطينا إياه، أن الفلسفة ليست معرفة ولا يمكن أبدا أن تطمح لأن تعطينا أى معرفة، بل هي أسلوب حياة، نوعية كينونة **.a mode of being**

الفصل الثالث

أفلاطون

ملاحظة تمهيدية

من الغريب أن أهم فيلسوف قديم وصلتنا أعماله المنشورة كاملة سليمة هو مع ذلك الفيلسوف الذى تحتدم حول فكره أكثر المجادلات جموحا، لكن ثمة سببا لهذا. فكل ما أعطانا إياه أفلاطون كتابة، قدمه، باستثناءات قليلة، على لسان سقراط. بالإضافة لذلك فإن أفلاطون يخبرنا صراحة وبطريقة جازمة برفضه أن يضع أهم أفكاره فى نصّ مكتوب. بالتالى فإنه من المستحيل أن نحدّد بأى قدر من اليقين أين ينتهى فكر سقراط وأين يبدأ فكر أفلاطون، وليس لأحد أن يدعى أنه يستطيع أن يؤكد ما كان فكر أفلاطون حقا. هكذا فإننى، بكل الاحترام لمؤرخى الفلسفة ولدارسى الكلاسيكيات، أقول إن ما أقدمه هنا هو قراءتى الشخصية لمحاورات أفلاطون. وأقرّر أيضا أنى أجد القيمة العليا فى محاورات الفترتين الباكرة والوسيطه من حياة أفلاطون. محاورات الفترة المتأخرة تبحث مسائل معيّنه، تقدّم وتطور تقنيات، لكنها - باستثناء بضع بصائر قيّمة تأتي كأنما عرضا فى الـ سوفيست والـ فيليبوس والـ تيمايوس - لا تضيف الكثير مما له دلالة لما اعتبره فلسفة بالمعنى الدقيق. يمكننى أن أقول فى الواقع إن الجمهوريه هى عندى مُجمل كل الفلسفة.

(١)

لم يعطنا أفلاطون بيانا عن مسيرته الفلسفيه كالذى أعطانا إياه عن مسيره سقراط فى الـ فايدون. بعض المصادر تخبرنا بأنه بدأ يداوم صحبة سقراط حين

كان في العشرين، لكنى أجدته من الصعب أن نصدق أنه لم يتواصل مع سقراط ولم يستمع إليه وهو صبي. ونسمع أيضا أنه في باكورة حياته أظهر موهبة في الشعر والدراما، إلى جانب تطلّعه للعمل السياسي، الذي كان مؤهّلا له بطبيعته وبنشأته. لكن عقلا كعقل أفلاطون، يجد نفسه في غمرة يونان القرن الخامس قبل الميلاد، ما كان يمكن إلا أن ينشرب كل تيارات الفكر التي كانت آنذاك تتلاقى وتتشابك في المجال الثقافي. وعلى وجه الخصوص، فإن تعاليم المدرسة الفيثاغورية Pythagorean school وفلسفة هيراكليتوس Heraclitus وفلسفة پارمنيديس Parmenides كلها على ما يبدو تركت انطبعا باقيا على عقله. يبدو أن عقله انشغل بشكل خاص بمبدأ الدفق flux الهيراكليتي. كان هيراكليتوس قد أعلن أن كل الأشياء في العالم الذي يحيط بنا، كل ما يمكننا أن نرى أو نلمس أو نسمع أو نحسّ على أي نحو، هو في تغيّر دائم. أشخاصنا ذاتها، من حيث نحن جزء من العالم، لا تبقى على حالها أبدا عبر أي امتداد زمني. لكن إذا كان الشيء في تغيّر دائم فكيف يمكن أن نثبت عنه أي شيء؟ كيف يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة؟ ومن الناحية الأخرى كان پارمنيديس يقرّر أن ما هو حقيقي يجب أن يكون واحدا، كلاً، وغير متغيّر، وأن ما هو حقيقي يجب أن يكون واحدا مع ما هو معقول. وكما يقول كورنفورد Cornford فإن أفلاطون "دائما يتحدّث عن پارمنيديس باحترام يزيد عما يبديه نحو أي فيلسوف آخر. كان يرى نفسه خليفة للرجل الذي كان أول من بيّن، ولو بشكل غير تامّ، التمييز بين عالم الصدق والحقيقة المعقول وعالم الظواهر والصور الحسّي" (F. M. Cornford, Plato and Parmenides, p.80).

حين أخذ أفلاطون يصاحب سقراط، كان لسقراط عليه تأثير مزدوج. في المكان الأول تأثر أفلاطون تأثرا عميقا بإخلاص سقراط التام لحياة الفضيلة بجناحيها، النزاهة الخلقية والفكرية. وفي المكان الثاني، في اقتناع سقراط بأن الحكمة الوحيدة المتاحة للإنسان هي فهم عقله هو ذاته، وجد أفلاطون الجواب للغز

المعرفة. - فى عالم الأفكار، هناك نجد الحقيقة التى نفاها هيراكلينوس من العالم المحيط بنا؛ فى عالم الأفكار، هناك نجد الكينونة الحقّة والحياة الحقّة.

لم يكن سقراط معنيًا بالعالم الخارجى؛ كان العالم الداخلى للإنسان يستغرقه تماما. من الناحية الأخرى، كان أفلاطون مشغولا كثيرا بالعالم الفيزيقي، ولو أن انشغاله ذلك كان على نحو سلبي؛ إنه لم يسمح لنفسه أبدا بأن ينسى أو يغتفر خداع وزيف العالم.

"ألم نقل منذ حين إن الروح حين تستخدم آلية الجسد فى أى بحث، سواء عن طريق البصر أو السمع أو أى حاسة أخرى (لأن استخدام الجسد يعنى استخدام الحواس) فإن الروح يجرّها الجسد إلى عالم التحول، وتضلّ طريقها وتصبح مضطربة دائخة، كأنما سكرت بملامستها لأشياء من هذا القبيل؟"
"بالتأكيد."

"لكنها حين تبحث بذاتها، تمضى إلى عالم ما هو نفسى ودائم وباقٍ ولا متغيّر؛ ولكونها من طبيعة مماثلة، فإنها حين تستقلّ وتحرر من التداخلات، ترتبط بذلك دائما ولا تعود تميم، بل تبقى، فى عالم المطلق ذاك، ثابتة غير متغيّرة، إذ تلامس كائنات من طبيعة مماثلة. وهذه الحال للروح هى ما ندعوه الحكمة" (الفيلسوف، ٧٩ ج-د. الاقتباس فى الأصل الإنجليزى من ترجمة هيو تريدينك (Hugh Tredennick)).

عالم الصور forms (المفاهيم) هو موطن العقل الفاعل: هذه هى بصيرة أفلاطون العظيمة، هبة أفلاطون العظيمة لنا. كل ما عدا ذلك عالم من ظلال

تتهلوى إلى العدم بلا انقطاع. الصورة وحدها حقيقية؛ الصورة وحدها لها معنى وقيمة. إننى، كعقل فعال، لا أدرك الصور فحسب؛ إننى أكون الصور، وعندئذ، وعندئذ فقط، أشارك فى الحقيقة. (إذ أقول هذا فإننى أخطو خطوة متجاوزا أفلاطون، لكنى أعتقد أننى ما زلت أمينا لروحه.) لم يستقر أفلاطون أبدا على نظرية للصور كنظرية مكتملة، لكنه حتى نهاية حياته ظل يتخذ المفهوم السقراطى للصور أساسا لكل فلسفته^(١).

(٢)

تحتل الجمهورية فى عالم الفلسفة عن جدارة المكانة التى تحتلها سيمفونية بينهوفن التاسعة فى عالم الموسيقى، والأبواب من الخامس حتى السابع هى قلب تلك الذروة لكل فكر فلسفى. فى الباب الخامس، بعد أن يقدم أفلاطون مقولته الشهيرة بأنه لن تكون هناك نهاية لمتاعب الدنيا حتى يحكم الفلاسفة (٤٧٣ ج-د)، يشرع فى محاولة لبيان ما نعنى بالفيلسوف، وإذ يفعل هذا فإنه يعطينا فى نحو سبعين صفحة زبدة ولب كل الفلسفة.

الفيلسوف يتملكه عشقه لما هو حق. أن نرى ما هو حق يعنى أن نرى ما هو حقيقى. إن الأشياء المتعددة المتغيرة التى تحيط بنا مشبعة باللاحقيقة. صدقها هو بالضرورة نسبى وحقيقتها هى فى جوهرها عارضة contingent. أى معرفة تتصل بمثل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون ذلك الفهم الأعلى الذى يطلبه الفيلسوف، بل تكون بالضرورة مجرد معرفة ظلال. فى عالم المعقولة الخالصة وليس فى سواها نكون فى تواصل مع الحقائق اللامتحوّلة، اللامتغيرة.

(١) فارتت نصّ الأصل الإنجليزى فى هذه العبارة، لأجعلها أقرب لما اقتضت به لاحقا. انظر الفصل الأول "الصور المعقولة" والفصل الخامس "مغزى الفايون" من أفلاطون: قراءة جديدة.

لكن أفلاطون لم يكن ليستريح إلى تعدّد المفاهيم بأكثر مما كان يستطيع أن يستريح إلى تعددية وتحول عالم المحسوس. كان عليه أن يصعد سلّم المفاهيم إلى مفهوم أعلى.

فى فقرة قصيرة فى الباب السادس (٤٩٠ أ)، فى كلمات مسحورة، خصبة بمقدار ما هى سديمية، يرسم أفلاطون طريق الصعود الفلسفى. من عدم الرضى بتحول ونسبية المتعدّد - اللاتّبات والخذاع والنقص فى كل وجود فعلى محدود - ينطلق الفيلسوف بحثاً عن الحقيقى، الأزلى. يجد ضالته فى 'الأفكار الخالصة'، المفاهيم الجوهرية التى تضى على 'المعنىّات المتعدّدة' ما لها من حقيقة ومن قيمة. الملكة التى بها يدرك تلك الصور هى ذلك الشئ فيه، فى كل فرديته المركبة، التى تعلو فوق التغير وتسمو على القيود *transcends limitations*. الفعل الذى به يدرك المفاهيم الجوهرية هو أحقّ وأكمل حقيقة يعيها وعيا مباشرا. فى فاعلية الفكر يبلغ كمالا يهتئ له معياره لكمال الحقيقة. هكذا، إذ هو يصبح حقيقة فى ذاته - إذ يصبح واحدا مع الكينونة الحقيقية - عندذاك يعرف الحقيقة. هذه المعرفة، هذا الاتحاد مع الحقيقة، يشكّل كل حياته وكل فكره. هذا هو نبع وشرط كل فهم وكل نشاط غائى *purposive activity*.

فىما بعد بقول لنا أفلاطون إن ما يعطى الحقيقة للأشياء التى تُعرف ويعطى قدرة المعرفة لمن يعرف هو صورة الخير. إنها مصدر الفهم و'الحقيقة' (الكينونة)، إلا أنها غير هذين وتوقهما حسنا. كما أن الضوء والبصر لهما قرى بالشمس لكنهما ليسا الشمس، فكذلك الفهم و'الحقيقة' لهما قرى بالخير لكنهما ليسا الخير، الخير يعلو عليهما كمالا (٥٠٨ هـ - ٥٠٩ أ).

حين يُطلب من سقراط فى الجمهورية أن يعطى بيانا عن الخير، فإنه يلجأ إلى التشبيه، فيمثّل للـ خير بالشمس، وبعد ذلك يعطينا أمثلة الكهف البدعية الشهيرة.

يأتي الصعود إلى رؤية الحقيقة، إلى إدراك الصورة الأسمى، إلى صورة الواحدة التي تضم وتولد كل الصور، يأتي هذا الصعود كإلهام. إنه ليس استنباطا **deduction**، وليس استدلالا **inference**، بل هو تحقق، هو بلوغ كمال. إننا إذ نبلغ نراهة وكمال الفاعل الأخلاقي الخلاق ننال معرفة الحقيقة والأزل.

في المأدبة يضع أفلاطون على لسان سقراط بيانا عن هذه المسيرة ذاتها. في حكاية ديوتيميا الشهيرة، تتولى حكيمة مانثينيا تعليم سقراط أسرار الحب. تصف ديوتيميا مسيرة عاشق الجمال من حب شكل محدد من الجمال، إلى حب شخص فرد، إلى تقدير الجمال في كل الأفراد، ومن التعلق بالجمال الجسدي إلى تأمل الجمال في الأخلاقيات والمثل المجردة، ثم إلى حب المعرفة والعقل، "حتى ينمو ويربو عفتا على ذلك الشاطي، وأخيرا تُكشف له رؤية معرفة فريدة، هي معرفة كل جمال بكل مكان."

"من يكون قد مضى حتى هذا الحد في تعلم أمور الحب، ومن تعلم أن يرى الجميل بالترتيب والتتابع الصحيحين، حين يتجه نحو الغاية، سيشهد فجأة شيئا رائع الجمال ... شيئا هو في المكان الأول دائم، لا يعرف الميلاد ولا الموت، ولا النمو ولا الاضمحلال؛ وهو ثانيا، ليس جميلا من منظور ما وغير جميل من منظور آخر ... ولا هو موجود في كائن فرد، مثل مخلوق حيّ سواء في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر؛ إنما هو جمال مطلق، قائم بذاته، بسيط ودائم، تكتسب منه كل الأشياء الجميلة الأخرى ما لها من جمال ينمو ويتلاشى، دون أن يتعرض هو لنقص أو ازدياد أو تغيير ... هذه يا عزيزي سقراط ... هي الحياة التي ينبغي فرق كل شيء للإنسان أن يحياها، في تأمل

الجمال المطلق... ماذا لو أن الإنسان كانت له عيون ترى
الجمال الحقّ - الجمال الإلهي، أعنى الجمال نقياً، خالصاً، غير
مختلط، ليس مصاباً بملوثات الجسد وبكل مظاهر وأباطيل الحياة
الفانية - شاخصاً إلى هناك ومتواصلاً مع الجمال الحقّ، بسيطاً
وإلهياً؟ تذكّر أنه في ذلك التواصل فحسب، إذ يشاهد الجمال
بذاك الذي به يمكن أن يشاهد، سيكون ممكناً له أن يُستج لا
ظلالاً للجمال بل حقائق (لأنه ليس ممسكاً بظّل بل بحقيقة)، وإذا
ينجب ويغدّى الفضيلة الحقّة، سيكون بحقّ صديقاً لله ويكون
خالداً، إذا كان للإنسان القاني أن يحظى بالخلود. أتكون تلك
حياة يستهان بها؟" (المأدبة، ٢١٠ هـ - ٢١٢ أ. في الإنجليزية
اقتبست من ترجمة جويت Jowett).

ها هنا إبداع لعالمٍ فكري، يحيا فيه الإنسان على مستوى جديد من الكينونة؛
ينال في الواقع جوهرًا جديدًا؛ يبلغ الحياة الروحية.

(٣)

رغم أن أفلاطون، الرياضي، أبا الأكاديمية، ربما لم يكن قادراً على أن
يمائل ثبات سقراط في التمسك بالفصل التام بين الفلسفة والعلم أو أن يظل قائماً بنبذ
كل معرفة موضوعية، إلا أنه يبقى أميناً لروح سقراط حين يصمّ على أن الفكر
الفلسفي لا يمكن حبسه في أي صياغة لغوية محدّدة. هذا أساس ريبته في الكلمة
المكتوبة، التي يُظهرها في البروتاجوراس، ويعلنها لنا أكثر جلاءً وأكثر قوّة في
الفايدروس (٣٤٧ ج - ٢٧٨ هـ)، حيث يؤكد أنه من حماقة أن يظنّ المرء أن أي
نصّ مكتوب يمكن أن يؤدي معنى واضحاً محدّداً. هذا أيضاً أساس إصرار
أفلاطون في الجمهورية على أن الفلسفة يجب أن تدمر افتراضاتها على الدوام.

على امتداد المحاور، يحذرنا أفلاطون المرّة ثلث المرّة، أحيانا بكلمات صريحة، وأحيانا بوسائل درامية أو أدبية مختلفة، من أن نأخذ ما يقال بحرفية شديدة أو بجدية زائدة عن الحد.

في الرسالة السابعة يكتب غاضبا عن أولئك "الذين كتبوا أو يعتزمون أن يكتبوا عن هذه المسائل، مدّعين معرفة بالمسائل التي أنا معنيّ بها ... ليس لى شيء مكتوب حول هذه الأمور، ولن يكون أبدا. فهذه المعرفة ليست شيئا يمكن أن يوضع في كلمات مثل المعارف الأخرى؛ إنما بعد تواصل يستمرّ طويلا بين المعلم والتلميذ، من خلال السعى المشترك في الموضوع، فجأة - مثل ضوء يسطع حين توفد نار - تولد المعرفة في الروح وتوّا تغدّي نفسها بنفسها." (٣١٤ جـ-د. الاقتباس في الأصل الإنجليزي من ترجمة جلين ر. مورو Glenn R. Morrow).

في حديثنا نستخدم الأسماء والتعريفات والرسوم *images*، وهذه كلها في طبيعتها نقص وتعريفها تناقضات متأصلة. "لهذا السبب فليس ثمة إنسان عاقل يخطر بالتعبير عن أكثر أفكاره عمقا، خاصة في صيغة لا تقبل التغيير، وهو ما يصدق على النصوص المكتوبة" (٣٤٣ أ). إنما باستخدام هذه الوسائل "فإنه بالكاد يمكن أن تتولد معرفة عن شيء بطبيعته حسن في إنسان هو بطبيعته حسن" (٣٤٣ هـ). "باختصار، لا سرعة الاستيعاب ولا الذاكرة الجيدة يمكن أن تجعل الشخص يرى حين لا تكون طبيعته ذات قربي للموضوع، فهذه المعرفة لا تضرب بجذورها أبدا في طبيعة غريبة عنها؛ هكذا فإن إنسانا لا يميل بطبيعته للعدل وليس بذى قربي للعدل أو ألوان الفضيلة الأخرى ... لن يبلغ أبدا الحقيقة التي يمكن بلوغها عن الفضيلة" (٣٤٤ أ).

أيّما ما كانت الملابس التي عبّر أفلاطون في غضوننا عن هذه الآراء، وبصرف النظر عن المبررات المحددة التي دعم بها تلك الآراء، فإننا أراها تحمل مغزى عميقا لم ننبئته بدرجة كافية من الوضوح حتى اليوم.

(في الفقرة السابقة اقتبست من رسالة أفلاطون السابعة. لقد كانت صحة نسبة الرسائل - ومن بينها الرسالة السابعة - إلى أفلاطون مثار جدل. كل ما أستطيع قوله هو أنه إذا كانت الكلمات التي اقتبسناها لم يكتبها أفلاطون بنفسه، فلا بد أن من كتبها كان شخصا نفذ إلى روح أفلاطون بأكثر مما استطاع أى شخص آخر.)

حين "أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض"، لم يحدث تغييرا فحسب بل حول تماما معنى وطبيعة الفلسفة إلى ما لم تكنه من قبل. بعد سقراط لم يعد للفلسفة أن تعنى بالعالم الطبيعي بل بالأفكار والمثل التي تشكل حياتنا الروحية. حين عاد أفلاطون بالفلسفة إلى البحث عن الحقيقة، لم تكن تلك الحقيقة هي طبيعة physis الأيونيين، ولا كينونة to on پارمنيديس Parmenides، ولا الكون kosmos، إنما كانت الحقيقة بمفهوم كمال الكينونة - الكينونة على مستوى الكمال.

الفصل الرابع

التفكير

(١)

لا يختلف الوليد الإنساني، خلال الأسابيع الأولى أو بضعة الشهور الأولى بعد مولده، عن بقية الحيوانات إلا من حيث إمكانياته. إن الرضيع الإنساني في الواقع، حتى بعد أن يكون قد تعلم استخدام أطرافه، وأخذ يتعرف على الأشياء والأشخاص من حوله، محققًا بذلك تقدمًا ذهنيًا مذهلاً حقًا، يظل على مستوى العجاوات العليا. لكنّ حالما يدخل الطفل عامه الثاني بعد مولده ويتعلم الكلام فإنه يصبح مخلوقًا مختلفًا تمامًا، إذ أنه يكون عند ذاك قد تزود بالمفاهيم العامة.

حين نقول إن الإنسان يتميز بالفكر، وإن الفكر يشكل إنسانية الإنسان؛ فإننا لا نعني التفكير في أشكاله العليا حصراً. حين نقول إن الإنسان هو إنسان بفضل عقله فإننا لا نتحدث بالضرورة عن الحكمة والعلم، ولو أنه صحيح أن الإنسان لا يحقق كمال إنسانيته إلا ببلوغ أعلى مستويات الحكمة والفاعلية العقلية التي يمكن للإنسان أن يبلغها؛ لكن تلك قضية أخرى. المفاهيم تدخل في نسيج التجربة الإنسانية نزولاً حتى إلى مستوى الإدراك الحسي. مشاعر الإنسان، عواطفه، سلوكه، حتى عند أدنى مستويات الكينونة الإنسانية، تحددها مفاهيم عامة.

حين يتكئ صبي ريفي غريز على شطّ جدول ماء، ويرقد إلى جواره كلبه الوفي، ويرتفع قرص البدر الفضي أمام كليهما، فإن الصبي يرى القمر بينما الكلب ينظر قرصاً لامعاً. مهما كان الصبي مفتقراً للتعليم، مهما كان غريزاً، فإن رؤيته للقمر، مجرد إبصاره للقمر، ينطوي على تركيبة فكرية وعلى أحكام ذهنية تتجاوز تماماً قدرات وإمكانيات الكلب.

تفاديا لإساءة فهم محتملة، على أن أضيف أن غرضي إذ أقول هذا ليس أن أؤكد الفارق بين الإنسان وبقية الحيوانات. إنني مقتنع تماما بأن الطبيعة لا تعرف الفواصل الصارمة الثابتة؛ وأن كل أشكال الحياة متواصلة؛ وأنا نخطئ إذ اعتدنا أن نستعين بذكاء الحيوان. غرضي الوحيد هو توكيد أهمية الفكر في حياة الإنسان. قد أكون مخطئا في كل ما أقول عن الحيوان، لكنني أتمسك في ثبات باعتقادي بأهمية الفكر لبلوغ الكمال الممكن للإنسان.

(٢)

بالفكر، بواسطة الأفكار، يكتشف الإنسان حقيقة الأشياء. بل الأصح في الواقع أن نقول إن الإنسان يضيف الحقيقة على الأشياء بواسطة الأفكار. الأفكار أنساق تمنح المعنى والمعقولية للمعطى. الأفكار حقيقية لأن الموجود لا يكتسب الحقيقة إلا من خلالها. الأفكار تشكل عالم الحقيقة، ولو أنها لا يمكن أن يكون لها واقع **actuality** إلا في موجودات معينة. (ما أعنيه بهذا لن يتضح تماما إلا في الباب الثاني من هذا الكتاب.)

الأنساق، الصور **forms**، التي تضيف المعنى والقيمة على الموجودات وعلى الحياة - نزولا إلى الصور التي تحدد معنى وعلاقات موضوعات الحس - لا تنتجها أو حتى تنقلها الحواس بل يولدها العقل. الحس بغير الفكر لا معنى له: هذا صحيح حرفيا وبدقة. الحس حدث. الحدث لا يتحول إلى معرفة إلا بواسطة فكرة، إلا حين يضيف الفكر عليه نسقا ويدمجه في عالمه الخاص. الإبصار ينطوي على تأويل وحكم. الطفل المولود لتوه تنعكس الأشياء على عينيه لكن لا يمكن أن نقول إنه يرى بأكثر مما يمكن أن نقول إن الكاميرا الفوتوغرافية ترى. إبصار الوليد حدث يُدخله في شبكة من العلائق، يكون الطفل نفسه أحد مكوناتها السلبية.

لا تبدأ الرؤية إلا حين يفصل العقل بين 'أنا' و'ما أراه أنا'؛ حين يميّز العقل بين 'أنا' وما يحدث للـ 'أنا'؛ حين يُسقط العقل على حدث الإبصار فكرة 'الذات' و'غير الذات'.

(٣)

الحقيقة الأساسية في الحياة الإنسانية هي أن الإنسان يُفجأ بأن يجد نفسه في الحياة، مجابها بوجوده؛ إذ أن الإنسان لا يبدأ بأن يصنع نفسه، ولو أنه بعد ذلك يمضي حياته كلها محاولاً أن يصنع ذاته.

كل الكائنات، الحيّة وتلك التي ننظر إليها على أنها بغير حياة، تجابه بوجودها ببساطة ولا تستطيع أن تختار بين أن تكون أو ألا تكون. لكن الإنسان وحده بين الكائنات، في حدود ما نعلم، يحاول أن يعكس هذا الوضع وأن يحدّد كينونته الذاتية.

في مجال المفاهيم نعيد خلق الأشياء في عالم من صنعنا نحن. إذ نفعل هذا نرفع أنفسنا من كوننا جزءاً في كل معطى إلى كوننا كلاً يستوعب كلاً فكرياً جديداً. هذه الإبداعية ضرورية لتوكيد حرّيتنا. لا يمكن لكائن عاقل محدود أن يحقّق حرّيته إلا بأن يعيد خلق عالم الواقع - أشيائه الموضوعية وأحداثه - في كون *cosmos* جديد. من حيث كوننا موجودات محدودة، فإن معطيات تجربتنا تكون مختلطة مشوشة. عقلنا يطالب بأن نجعل منها كونا منظماً *cosmos*.

المفهوم *concept* هو نتاج عملية خلق من جانب العقل. هو تكوين فكري بواسطته يصبح للأشياء معنى عندنا. الفهم المفاهيمي *conceptual understanding* هو جوهر الإنسان. والفهم المفاهيمي خلاق. المفهوم (الفكرة *idea*، الصورة *form*، الكلّي *universal*) تستحثّه *is occasioned by*

معطيات التجربة المعينة؛ لكن محتوى التجربة ليس هو ما يعطينا المفهوم. المفهوم نسق يُسقطه العقل على الأشياء المعينة بفعل خلاق.

عملية تكوين المفاهيم على كل مستويات، وفي كل مراحل، النشاط الإنساني، هي من ذات طبيعة النشاط الإبداعي للفنان. الفنان - سواء كان رساما، أو مؤلفا مسرحيا، أو موسيقيا - يصوغ مادته في شكل يأتي إلى الكينونة بـ كُلِّ جديد، به وفيه تكتسب المادة الأولية (المعطى) مغزى. الإنسان العادى، الشخص المتواضع فى مجرى نشاطه اليومى العادى، والعالم العبقرى فى أعلى لحظاته إلهاما، كلاهما يمارسان نفس النشاط، نشاطا واحدا فى طبيعته.

ينطوى الفهم دائما على كُلِّ وحدة واتساق الكلّ يأتيان من فعل يفعله العقل، يرجعان لنسق يضيفه العقل على المحتوى المعطى. كل تفكير هو عملية توحيد unification. وجود عدد من نقط منتثرة على صفحة ورقة أمامى أو على صفحة السماء ذات الأنجم المضيئة أو على سطح الأرض بأى شكل من الأشكال - هذا بالنسبة لى حدث اعتباطى. لكنى إذا جمعت هذه النقط فى شكل أو أشكال هندسية، عندئذ تصبح بعضا من عالمى المعقول؛ تصبح كلاً أخلق فى داخله علائق جديدة. بالمثل، قد يجابهنى عدد من أحداث تاريخية تبقى غير متصلة وخالية من المعنى إلى أن أخضعها لنظرية ما، عندئذ تترابط فى كُلِّ معقول منسق.

الإنسان، ككائن عاقل، لا يستطيع أن يكون فى انسجام مع نفسه، لا يستطيع أن يكون أمينا لطبيعته، إلا بأن يحيا فى كون معقول، يستوعب مُعطائيه givenness عالمه فى نسق ينبثق من عقله. أن يكون الشخص عاقلا يعنى أن يستوعب مُعطائيه واقعه فى كُلِّ معقول. هكذا فقط يمكن لكائن عاقل أن يؤكد حقيقته فى مواجهة الوجود ويحقق تلك الحقيقة فى كليّة العالم المعقول.

كى نكون كائنات إنسانية حقاً يجب أن نحيا فى عالم معقول ذى معنى، أو بعبارة أخرى، إننا إذ نحيا فى عالم معقول ذى معنى نصبح كائنات إنسانية.

(٤)

العقل فعّال في كل مستويات الإدراك؛ حتى أبسط ألوان الإدراك الحسيّ تتطوى على عنصر تأتي به فاعلية العقل. التجربة كلياً تتطوى على تأويل عقليّ. تأويل التجربة يعنى أن نعطيها تعبيراً فكرياً. الفهم ليس ذا طبيعة سلبية ولا يمكن أن يكون ذا طبيعة سلبية. عبارة 'نفهم شيئاً' هي في الحقيقة مضلّلة لأن ما نفهمه ليست له كينونة منفصلة عن فعل الفهم أو سابقة على فعل الفهم. كل واحد منا في الواقع، وبأدقّ معنى للكلمة، يكون عالماً، عالماً الذي تجرى فيه حياته مجراها.

صحيح أن ذهننا *intellect*، عقلنا الواعي *conscious mind*، هو أقلّ عناصر كياننا ذكاء. كلّ خلية في جسدنا هي أكثر ذكاء بما لا يقاس. ردود فعلنا الفطرية تتفوق كثيراً جداً على ردود فعلنا الواعية. إلا أننا بفضل ذهننا نكون ما نكون من حيث كوننا كائنات إنسانية. كي نؤكد طبيعتنا المميزة، كي نحقق كمالنا الخاص، علينا، دون أن نفصل أنفسنا عن قاعدتنا الجسدية، دون أن ننكر أو نتنكر لطبيعتنا الحيوانية، أن نكون كائنات مفكّرة إلى أتمّ مدى ممكن.

(٥)

الإنسان حيوان يطرح أسئلة. بالطبع، كل الحيوانات 'تطرح أسئلة' وتجد لها إجابات وإلى هذا الحدّ تتعلّم. لكنّ الإنسان هو في المكان الأول حيوان طارح للأسئلة. وهذا امتياز.

لا يمكن لأيّ مدى من التجربة، ولا لأيّ قدر من معاركة عالم الوقائع *facts* ومن الاصطدام بأشدّ الوقائع وقعا، لا يمكن لكلّ هذا أن يعلم الإنسان شيئاً إذا لم

يكن الإنسان قد جهّز في عقله أسئلة معينة يريد لها أن تجد الإجابة. ذلك لأنه مهما تلقى الشخص من مادة المعرفة، فإن مادة المعرفة تلك لا تصبح معرفة إلا حين تُرتب في أنساق يفرضها العقل، فنكتسب درجة من الوحدة، من الكليّة *wholeness*، التي هي أساس كل معقولة.

لا يمكن لأى قدر من الملاحظة، بذاتها وفي حدّ ذاتها، أن تنتج أى معرفة. بالملاحظة قد يتعلّم الإنسان مثلما يتعلّم الجرد: يمكنه أن يكتسب ردود فعل نافعة. لكن الوقائع الملاحظة لن تثمر معرفة إلا حين يسهم العقل بتقديم تنظيم خلاق. إنه ليس من الصواب فى الواقع أن نتحدّث عن الملاحظة أو عن الوقائع فى غيبة الإسهام الخلاق للعقل. الملاحظة، مهما كانت أولية، ومهما كانت سانجة، هى نشاط غائى *purposive*، يفترض مسبقا نسقا محدداً وحاكماً؛ والوقائع هى نتاج الملاحظة. طالما بقى الشخص الذى تعتمل فيه التجربة متلقياً فقط، فإننا لا نستطيع أن نتحدّث عن ملاحظة أو عن وقائع أو عن معرفة.

العالم الواقعى للإنسان هو منظومة مُرساة *established*، هو كون *cosmos* يشكّله صوغ تداخلات المعطى المشوّشة العابرة فى محيط الوعى فى أنساق ذات استقرار نسبى. الوقائع عناصر فى تلك المنظومة المُرساة. الوقائع هى مكوّتات عالمنا على مستوى معيّن من التأويل. على أكثر مستويات الوعى بدائية، يكون عالمنا - وبالتالي تكون وقائعنا - نتاج تأويل. الوقائع *facts* ليست وقائع إلا بالقياس لمستوى أعلى من التأويل. الأنساق الفكرية التى تعطينا الفهم، هى مبادئ خلاقة. فكرة السببية *causation* هى واحدة من مثل هذه المبادئ الخلاقة. العقل الذى بلور الفكرة لأول مرة كان عقلاً خلاقاً عظيماً. على مدى آلاف السنين ظل الناس، فى مختلف مناحى الحياة، ومن بينها البحث العلمى، يصوغون تجربتهم فى ذلك القالب وهم ناعمون ساكنون إلى أن وقف هيوم *Hume* فاغرا فاه يصيح: "ليس هناك شيء كهذا!" منذ ذلك الحين والعلماء يطلبون المستحيل عبثاً، يطلبون غاية

تناقض ذاتها بذاتها إذ يطلبون مبدأ تفسيريًا مؤسسًا في الواقع الموضوعي. لن يعرفوا الراحة حتى يدركوا أن كل تفسير، كل فهم، ينطوي على أفكار خلاقة — أنساق ينشئها العقل الفاعل وتدين بكل صلاحيتها لقدرتها على أن تجعلنا ننعّم بالتكامل wholeness والوضوح اللذين تتوق إليهما عقولنا.

(٦)

من أين تأتي فكرة العلاقة relation (‘الإضافة’ في مصطلح المنطق)؟ فكرة التساوي equality مثلًا، من أين تأتي؟ أين نجد التساوي؟ [أقول ‘التساوي’ تمييزًا عن ‘المساواة’ بما يحمله هذا اللفظ من دلالات أخلاقية وسياسية.] التساوي ليس شيئًا؛ التساوي ليس موجودًا في المتساويين، لا في أيهما منفردًا ولا في كليهما مجتمعين؛ وليس التساوي موجودًا بمكان ما بين المتساويين. التساوي وليدٌ للعقل.

الـ ‘لا شيء’ nothing مجرد فكرة، لكنها أسطورة ميتافيزيقية خصبة. من يجد في نفسه ميلًا لأن يجادل في هذا عليه فقط أن يتدبّر أن الصفر في الرياضيات ما هو إلا شكل خاص، مظهر خاص، لنفس الفكرة.

أى إسناد predication (‘حمل’ بمصطلح المنطق) في عبارة ذات مغزى ينتج عن وضع مفهوم ما (المسند إليه subject) صراحة أو تضمينًا، في سياق ذي معنى. هذا الربط بين المفهوم والسياق ينشأ عنه، مثلما ينشأ عن التحام العناصر الكيميائية، مقولة صدق جديدة، حقيقة جديدة. حتى المقولة المتطابقة identical proposition، إذا لم نجد لها مجردًا تحصيل حاصل tautology، إذا حملت إلينا أقل إيعاز بمعنى، فإنها تنال ومضة المعنى تلك من إشارة خفية لسياق محتمل.

كل الكائنات الحية يكتنفها الزمان والمكان، لكن الإنسان وحده يعيش في عالم له بُعدا الزمان والمكان. الزمان والمكان هما إضافتان أسهم بهما الإنسان نفسه في عالمه

الذى يعيش فيه. لا يعنى هذا أن ليس هناك امتداد وليس هناك استمرار فى العالم الطبيعى، إنما يعنى أن الإنسان بالفعل يحيا فى عالم تشكّله صورة المكان وصورة الزمان اللتان يسهم بهما فى ذلك العالم. كذلك نجد أن تأويلنا لموقف عملى يحدّد سلوكنا، والتأويل نسق فكرى به يعيد العقل الفاعل صوغ محتوى التجربة (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات)، مخلصًا التجربة من معطائيتها *redeming its givenness*.

(٧)

الإنسان إنسان بفضل الصور (المفاهيم) التى يشكّل فيها تيار الظواهر الذى يجد نفسه مغمورًا فيه منذ أول تفتح للوعى فيه. هكذا، بينما تيار الظواهر يحيط به ويحمّله فى مساره، فالإنسان مع ذلك يحتوى ذلك التيار، ويشكّله، ويحدّده. هذه العلاقة 'المتناقضة'، هذا الشدّ والجذب الجذرى الدائم المتبادل بين الروح والعالم، هو الذى يشكّل سرّ الإنسان، ومأساة الإنسان، ومجد الإنسان.

إننا نحيا باستمرار على صعيدين. من ناحية، على صعيد المفعولية *passivity* نحن نخضع لمؤثرات تأتينا من خارج مركز فاعليتنا. نشعر بالجوع، يعترينا الإجهاد، نجابه بعلاقات وأحداث موضوعية مستقلة عن إرادتنا. من ناحية أخرى، على الصعيد الفكرى، تصاغ أحداث وعلاقات العالم الموضوعى فى صور (أنساق) تحددها أفكارنا ومفاهيمنا.

هذا قدرنا الذى لا مهرب لنا منه: أن تكون إنسانا يعنى أن تحيا فى عالمك الخاص، فى عالم ذاتك أنت، عالم تشكّل محتوياته أفكارك ومعتقداتك ومنظورك.

فاعلية العقل *intelligence* تعنى إخضاع معطائية *givenness* (أو كما قد يقول أفلاطون، لانهائية) الواقع لنسق محدد (عدد، علاقة مفاهيمية، شكل جمالى، أسطورة). هذا يعطينا العلم والفنّ والدين. إذ يحاول الإنسان أن يتسامى على

وجوده المتشظي داخل لانهاية العالم الواقعي، يُخضع الدنيا لوحدة الفكر. ذلك الفعل هو خلاصه، هو تأكيد شخصيته. من هنا يبقى بلوغ النزاهة (التكامل) integrity، تحقيق الاكتمال wholeness، أعمق دافع للإنسان وأعلى مطمح له.

في الفكرة المجردة، في المفهوم، في المعادلة، نحتوى لانهاية الوجود في فاعلية العقل، وندخل إلى مجال الأزل⁽¹⁾. العقل تدفعه ذات طبيعته - هو خاضع لإرغام متأصل فيه - لأن يستوعب كل الصدق وكل الحقيقة. لكن لا يمكن لأي عقل أن يستوعب لانهاية الوجود الواقعي؛ إنما يستوعب العقل لانهاية الوجود في أزلية الصور، في الفعل الخلاق الذي به يفضى العقل الفاعل تكامله integrity على تباين وتعددية المعطى.

(أ)

المفكرون المبدعون يبدوننا أنساقا فكرية تترسخ في عقولنا وفي لغتنا، وهذان وجهان لا ينفصلان لشيء واحد. الأفكار التي نرثها من مفكرين أصلاء هي البرامج software التي بيا ومن خلالها نعالج مادة التجربة.

أعطانا ثاليس Thales فكرة الطبيعة أو العالم ككل ننتمي إليه نحن وينتمي إليه كل ما يكون. أعطانا سقراط فكرة النزاهة الخلقية والعقلية، فكرة ذلك الشيء فينا الذي ينبغي أن نقدره ونعتز به فوق كل شيء آخر. أعطانا أفلاطون فكرة الحقيقة، فكرة الكمال الذي بتوحدنا معه نحظى بالكينونة وامتلاء الحياة ونور العقلانية. هذه الأفكار هي لحمة إنسانيتنا وسداها. أي شخص لا ينساب تيار

(1) أجده لزاما على هنا أن أحيل القارئ إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب لتوضيح المقصود بهذه العبارة المطلقة.

حياته في قنوات هذه الأفكار، أى شخص يفنقر تكوينه العقلى للبعد الميتافيزيقى، لا يمكن إلا أن يُعدّ تحت مستوى الإنسان. وهذه الأفكار ليست إلا أساطير ابتدعتها الإنسان.

إذا أردنا للحياة أن يكون لها معنى وقيمة عندنا، فيجب أن تكون مُثلنا عندنا، كما كانت عند سقراط، حقائق لا يعترىها الشك. ما حقيقة العدل، الجمال، الخير؟ حقيقة العدل ليس لها وجود، ولو أن العدل يتحقق في موجودات. الموجود هو بطبيعته محدود، ناقص، وزائل transient. حقيقة العدل تتسامى على محدودية الوجود؛ حقيقته تكمن فى كونه نَسَقًا يضيفه العقل على الموجود، به يكتسب الموجود معنى، ينقله من زوال الوجود إلى أزليّة المعقول. (مرة أخرى أحيل القارئ إلى الباب الثانى لإيضاح معنى ما أقول هنا).

الفصل الخامس

المعرفة

(١)

لنصارع أنفسنا. نحن لا نعرف كيف يتأتى لنا أن نعرف أى شىء. نحن لا نعرف ما المعرفة. إنما ببساطة داهمة تجابنا حقيقة أننا نعرف بعض أشياء تروق لعقلنا، وفى نوعيّة مختلفة، نعرف بعض أشياء تعطينا قدرة التحكم فى الأشياء من حولنا.

يمكننا أن ندرس عمليّة التفكير إمبيريقياً empirically أو أن ندرس محتوى الفكر تحليلياً analytically، ولا تكون النتيجة إلا أن نجد أنفسنا فى ارتداد لانهاى، تواجهنا دواما مائة جديدة للدراسة، بينما سرّ العقل intelligence (المعرفة كفعل) يظلّ يراوغنا، وتبقى حقيقة المعرفة فى عذريتها السرمديّة تتأبى علينا.

المعرفة لا تفسر لها على الإطلاق ما لم نبدأ من حقيقة العقل. مهما حاولنا فلن نستطيع أبداً لا أن نفسّر ولا أن نتجاوز واقع الفهم أو محض واقع كينونة الأشياء. حقيقة العقل الفاعل intelligence وحقيقة الكينونة being تحدقان ببساطة فى وجودنا. ولا يقتصر الأمر على أنه لا سبيل لتفسير العقل أو الكينونة، بل إننا لن نستطيع أبداً أن نكون مفهومنا واضحا متسقاً للعالم إلا إذا أقررنا بأن العقل والكينونة هما فى منتهى الأمر شىء واحد. أن نفصل العقل والكينونة على أى نحو يعنى أن ندقّ إسفيناً فى جذع فكرنا، فننشئ هوة يستحيل تجاوزها على امتداد كل منظوماتنا الفكرية — إپستيمولوجية وبيولوجية وفيزيقية وسيكولوجية، دع عنك ذكر الميتافيزيقية.

التجربة الذاتية subjective experience حقيقة أوليّة. أن نقول إن كل تجربة ذاتية تقترن بصحبة جسدية، هذا شىء، لكنه شىء آخر تماماً أن نقول إن المصاحب الجسدى هو كل ما هنالك. أن نقول إنه ليس هناك عقل بلا جسد، هذا شىء، أما القول بأنه لا شىء هناك غير الجسد فهذا شىء مختلف تماماً.

لا يمكن لأي دراسة للمخ أن تعلمنا أي شيء عن طبيعة العقل أو المعرفة. دراسة المخ يمكن بالطبع أن تعلمنا - وهي بالفعل تعلمنا - الكثير عن مجريات **processes** التفكير والتعلم وآلاف الأشياء الأخرى المفيدة والشيقة. لكن المعرفة كفاعلية عقلية تشارك في أصالة **ultimacy** تلك الحقيقة الواحدة التي نعرفها معرفة مباشرة وفورية، أعنى حقيقة العقل أو الفاعلية العقلية. وكل الحقائق الأولية التي لها كينونتها في مجال تلك الحقيقة التصوي **ultimate** لا تقبل لا تفسيراً ولا تحليلاً؛ إنها حقائق علينا ببساطة أن نعتزف بها؛ إنها الأفكار (المفاهيم، الصور) التي هي، كما علمنا أفلاطون، مبدأً ومنتهى كل عقل وكل فاعلية عقلية. إن تعريفنا سلوكياً **behavioural** للمعرفة، مثل كل تعريف أو بيان موضوعي أو واقعي، لن يعطينا إجابة عن السؤال: ما المعرفة؟ الفهم لا يتحقق إلا من خلال نسق يُسكن مفهومًا معينًا داخل منظومة معقولة. الفكرة هي شاهد ذاتها، هي حقيقة ذاتها؛ إنها هي ما يجعل المعطى (محتواها) معقولا؛ لكن إن أخذناها في انفصال فإننا نجدنا نسبية ومتناقضة. حقيقتها ومعناها يكمنان في عملها كأداة لفاعلية العقل الخلاقة، فيها ومن خلالها يحيا العقل الفاعل حياته.

يخبرنا أرسطو **Aristotle** أن ديموكريتوس **Democritus** أنكر حقيقة اللون (**De Generatione et Corruptione, 316a**). لكن مهما قلنا، فهناك فكرة اللون، تحدق في وجودها وفي عناد وإصرار تؤكد أحقيتها في مكان لها في عالم 'الحقيقة'. يمثل ديموكريتوس التوجه العلمي الذي هو في جوهره اختزالي^(١) **reductionist**. ها هنا نرى مكنون الفارق بين الفيلسوف والعالم. الفيلسوف معنى بالأفكار - أفلاطون يعرف أن كل لون وكل الأشياء ذات اللون إلى زوال؛

(١) أستاذان القارئ في أن أنقل هنا ما أورده في الهامش ٢٠ في أفلاطون: قراءة جديدة: تم يوميات سقراط في السجن (صدر عن المركز القومي للترجمة في ٢٠١٠) استخدمت كلمة العناصرية لترجمة **reductionism** ولم أكن راضيا تماما عن الكلمة، لكني عدلت عنها الآن إلى 'الاختزالية'، فلعلها تكون أوفى بالغرض.

لكن عالمه مفعم باللون، الأشياء ذات الألوان تملأ العالم الذى يحيا فيه. العالم معنىً بالأشياء الموضوعية فى حدود قابليتها لأن تُلمس وتُقاس وتُختبر وتُستخدم - ديموكريتوس يعرف أن اللون واقع لا يمكن تجاهله، لكن عالمه لا لون فيه لأن اللون لا يمكن اختزاله إلى العناصر المعطاة التى يتعامل معها.

المعادلات الكيميائية تخبرنا بما يجرى على مستوى الجزيئات؛ المعادلات الفيزيائية تخبرنا بما يجرى على المستوى الذرى وتحت الذرى؛ لكن لا شىء من ذلك يمكن أن يفسر لون الزهرة، أو مذاق الخوخ، أو شعور التوجس، أو معنى الفكرة. هذا كله مكانه فى عالم العقل، عالم ليس أدنى حضورا فى وعينا من العالم الفيزيقي، إلا أنه منافٍ تماما للمقاربة الموضوعية؛ حالما نحاول مقاربتة موضوعيا يتحول إلى غير ما هو.

العقل *intelligence* بُعد أصيل (صفة *attribute* فى مصطلح سبينوزا) لل حقيقة؛ المعرفة كيفية خاصة *special mode* منه. الفاعلية الخلاقة بُعد أصيل لل حقيقة؛ الحياة كيفية خاصة منها. من هنا يمكن أن تكون عندنا تحليلات كثيرة و'تفسيرات' كثيرة للمعرفة لكن لا يمكن أن يكون عندنا تفسير أقصى *ultimate*، لأننا لن نستطيع أبدا لا أن نفسر ولا أن نلاشى العقل: يمكن أن تكون عندنا تحليلات كثيرة و'تفسيرات' كثيرة للحياة، لكن لا يمكن أن يكون عندنا تفسير أقصى، لأننا لن نستطيع أبدا لا أن نفسر ولا أن نلاشى الفاعلية الخلاقة. (عن الفاعلية الخلاقة انظر الباب الثانى، خاصة الفصلين الأول والثالث.)

(٢)

يبدأ الكائن الإنسانى كسحابة سديمية من أحاسيس. إنه يحق ذاته بأن يقرز ويشكل ويؤول ويصدر أحكاما على الكتلة المختلطة التى ينشأ منها. من أول تحديد

لهيئة ما تبرز كشيء منفصل؛ من أول تنبّه لإحساس يميّز على نحو ما من المحيط اللامحدود الذي يكتنّفه، إلى أكثر المنظومات العلميّة والفلسفيّة حدقا وتعمّيدا، نلّقى نفس مسار الفرز والتشكيل والتأويل.

يبدأ التفكير حين يشكّل الإنسان (أو أي حيوان — إذ ما الذي نعرفه عن تفكير الحيوان؟) لنفسه مفاهيم؛ أي، حين يُخضع محتوى وعيه المعطى لمفاهيم (صور) عامة. الوعي الأولى لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر ولا تفسيره ولا ملاحظاته على أي نحو: علينا أن نعتبره وجها من أوجه أي كينونة. يبدأ التفكير العقلاني **reasoning** حين يطرح الإنسان على نفسه أسئلة. كل سؤال جديد يشكّل امتدادا لعالم الإنسان الفكري، أو بعبارة أخرى، امتدادا لعقل الإنسان. 'لماذا' كلمة فائقة الروعة. أول إنسان همس بها كان إليها أعظم من پروميثيوس، جاء بالتفكير العقلاني **Reason** من السماء إلى الأرض وبذلك خلق بالفعل الإنسان العقلاني.

فكرتنا الخلاقة الأولى، الأساس ونقطة البدء لكل فكر، هي الـ 'أنا'، التضاّد بين الذات وغير الذات. فكرة الـ 'أنا' هذه هي القاعدة التي لا غنى عنها لكل فكر. إنها أيضا الأسطورة الأولى، الوهم الأول، الذي يزرع بذرة التناقض في كل فكر والذي يتحمّ علينا دواما أن نتغلّب عليه إذا كان لنا أن نعزّز نزاهة عقلنا الفاعل. هذه هي البصيرة العظيمة التي أورتنا إياها سقراط: بينما يلزمننا، كي نكون كائنات إنسانية، أن نفكر بالمفاهيم **conceptually**، فإن التفكير بالمفاهيم ينطوى بالضرورة على تناقض ذاتي، وخلصنا الوحيد هو في ذات فعل الفكر، في ممارسة الفاعلية العقلية، التي هي تَسامٍ يكرّر دواما على تناقضاتنا التي لا محيص عنها. علينا دائما أن نقيم أصناما فكرية لكيلا نعيش في خواء روحي، وعلينا دائما أن نحطّم أصنامنا الفكرية لكيلا نعيش في عبودية فكرية.

بفضل الأفكار، بفضل فاعلية عقلنا الخلاقة، بفضل العقل الفاعل الخلاق، نحيا في عالم الحقيقة المعقولة **intelligible**.

(٣)

أعتقد أننا يجب أن نميز بين سؤالين من اليسير أن يختلطا علينا. السؤال عما إذا كانت عندنا أفكار فطرية *inborn* (على غرار النوازع السلوكية الفطرية التي نسميها بالغرائز)، هذا سؤال يتعلّق بالواقع *factual*، وهو قابل للدراسة بالأساليب العلمية. من الجائز أن يكون لوك *Locke* أصاب أو أخطأ في هذا الأمر. من ناحية أخرى، فإن السؤال عما إذا كانت كل الأفكار تنشأ من المعطيات التجريبية^(١) *experiential* هو سؤال فلسفي. هذا السؤال لا يعالج بالبحث التجريبي *experimental* وإنما بتوضيح ما نعنى. إن كنا نعنى ببساطة أن أفكارنا تستحقها دائما التجربة *occasioned by experience*، فهذا يمكن أن يقرّ به العقلانيون *rationalists* دون عناء. أفلاطون قال بهذا في عبارة بسيطة واضحة في الـ فايدون ٧٥-أ. لكننا إذ نقرّ بذلك، إذا لم نأخذ في الاعتبار أن عندنا أفكارا لا تُعطى إمبريقيا بل يشكّلها العقل الفاعل إبداعيا، ومتى تشكّلت تكون مرتبة من الكينونة تضيف بُعدا جديدا لحياتنا، فإننا نكون بذلك قد قنعنا بمنظور هزيل وبفهم لأنفسنا غير عفى. المعرفة فعل، فعل خلاق، يأتي إلى الكينونة بصور وعلاقات وأنساق وأبعاد جديدة من الكينونة هي بذات طبيعتها غير قابلة لأن تُعطى في أى محتوى، لأن طبيعتها أن تسمو على كل محتوى، على كل مُعطائية *givenness*. التجربة *experience* هي نفسها هبة من فعل المعرفة الذي هو كيفية *mode* من فاعلية العقل الخلاقة.

(١) في أفلاطون: قراءة جديدة استخدمت 'التجريبى' و'التجريبية' نسبة للتجربة، *experience* تميزا عن 'التجريبى' و'التجريبية'، نسبة للتجريب، *experimentation*، وأظننا بحاجة لهذا التمييز.

لعله من سخرية الزمان أن العلم، الذي يقاوم تحت راية الموضوعية، والذي غداؤه اليومي هو الواقعي والفعلى، قد أدرك أننا لا نستطيع أن نؤول الطبيعة إلا بالتسلح بالخيال، وأن كل المفاهيم وكل الفرضيات، التي لا تكتسب ظواهر الطبيعة المعقولة إلا من خلالها، تصدر من عقل الإنسان، بينما الفلاسفة، الذين لا شغل ولا شاغل لهم غير الأفكار والمثُل، لم يدركوا هذا بعدُ في وضوح كافٍ.

البحث في الأشياء لا يمكن أن يعطينا غير وصف لحالة للأشياء تتبع حالة أخرى للأشياء. إنما بالتفكير العقلاني **reasoning** وليس بشيء سواه، بالتفكير فى معانى الأفكار، يمكننا أن نجد سببا **reason** للأشياء، ومثل هذا السبب لا يكون أبداً، ولا يمكن أبداً أن يكون، أى شيء غير انعكاس لفاعليتنا الخلاقة. كان علينا أن ننظر هيوم **Hume** ليفتح أعيننا على كوننا نخدع أنفسنا حين نظن أن العلم يكتشف الأسباب **causes** فى الطبيعة⁽¹⁾. الأسباب الوحيدة الحقّة هى التى نجدتها فى فاعليتنا الغائية **purposive activity**.

كل الأفكار أدوات للتعبير عن تجربتنا. وأى أداة هى، أساساً، صالحة مثل أى أداة أخرى. ليست هناك أرسقراطية عرقية بين الأفكار. الفارق الوحيد فارق جمالى، فثمة فكرة تعطينا منظورا أرحب، وأعمق، وأكثر إرضاء من فكرة أخرى. قد يكون الأمر هكذا فى العلم كما هو فى الفلسفة، لكنى أفضل أن ألزم نفسى بالبقاء داخل حيز التفكير الفلسفى.

النظريات المتباينة حول أى حقل معين من الكينونة ليست وقائع **facts** متعارضة، يستبعد بعضها البعض، بحيث إذا صدقت واحدة وجب أن تكون

(1) لعله يكون مفيدا أن نخصم كلمة المسبب لترجمة **cause** وكلمة السبب لترجمة **reason**. فحتى فى الإنجليزية التى تملك كلمتين متميزتين للمعنيين، نجد أن التمييز المطلوب فى المعنى يغيب فى أغلب الأحوال، وتستخدم الكلمتان استخداما فيه كثير من الخلط.

الأخرى غير صادقة. إنها أساليب مختلفة لتصوير موقف، تأويلات مختلفة لما هو معطى بدايةً، وكلّ من أساليب التصوير، وكلّ من التأويلات، يعطينا قدراً من الفهم قد ينسجم إلى حدّ أكبر أو أقلّ مع بقية تكويناتنا الفكرية؛ ومع ذلك يظلّ متاحاً لنا فى كل وقت أن نرى المعطى المبدئى تحت منظور أىّ من النظريات المختلفة ونحاول أن ندخل تلك النظرية فى نسيج عالمنا المعقول.

أىّ وجهة نظر (النظر من 'موقف' معين)، بالمعنى المجازى وبالمعنى الحرفى كليهما، هى نظر من زاوية معينة، ومن حيث هى كذلك هى دائماً صادقة، ولكن، من حيث أنها بطبيعة الأمور تكون جزئية، فإنها تحمل دائماً فى داخلها تناقضاً وتكون بالتالى غير صادقة.

كل صياغات الفكر تتطوى، بطبيعة الأشياء، على عنصر من الاعتباطية *arbitrariness* والاصطناع. إذا دققنا فى فحصها فإنها تنهاوى. الصرامة المنطقية المطلقة تؤدى حتماً إلى البيرونية *Pyrrhonism* المطبقة التى تبدّد كل الحياة الثقافية. لهذا يجب أن تستقبل كل صياغات الفكر بقدر من التسامح الحضارى، بشرط ألا يأخذ أىّ من أطراف الحوار تلك الصياغات بجديّة مبالغ فيها. حين نأخذ أىّ فكر بجديّة زائدة عن الحدّ، عندئذ يكون العلاج الوحيد هو المساعلة السقراطية التى تكشف لنا أننا لا نعرف شيئاً مما نتكلم عنه.

يقال لنا مثلاً إن نظرية كُنت *Kant* وشوبنهاور *Schopenhauer* فى الرياضيات غير واقية بالنظر للتطوّرات الحديثة فى الرياضيات (Patrick Gardiner, Schopenhauer, Pelican, pp.91-7). إن يكن الأمر كذلك، فإن عدم كفاية النظرية لا يصحّ بنبذ النظرية، بل بإكسابها اتّساعاً. 'الحقائق' الرياضية لا تستمدّ صحتها من تكويننا العقلى - كما قال كُنت، معبّراً عن شطر من الحقيقة - بل من الوظيفة الخلاقة للعقل الفاعل. نحن لا نولد بعدسات إقليدية *Euclidean* مثبتة بعيوننا بلا انفصال؛ الأخرى أننا نولد متمنّعين بالقدرة على

تشكيل أنساق تمنح الاكتمال *wholeness* لمحتوى تجربتنا، أو بتعبير آخر، بالقدرة على استيعاب مادة (مُعطائية) تجربتنا في وحدة فرديّاتنا العاقلة *intelligent individualities*، تماما كما تستوعب الأميبا *amoeba* مادة بينّتها المحيطة بها في وحدة فرديّتها الحيّة.

نظريّات الإدراك الحسيّ المختلفة، ونظريّات المعرفة المختلفة، ونظريّات الحقيقة المختلفة، كلها متماثلة من هذه الناحية. لسنا مضطرين لأن نبقى محتجزين داخل حدود مجموعة واحدة معيّنة من المفاهيم. الواقع أنه في صدد أي نظريّة معيّنة، أو أي منظومة نظريّة معيّنة، مهما كانت وافية ومهما كانت شاملة، فإن نزاهتنا العقلية تقتضى أن نكون واعين بطبيعة ماهيّتها الاختلاقيّة *fictitious essence*. في سبيل عافيتنا الروحيّة، يجب أن نكون قادرين على أن نحطّم ونعيد تكوين كل ما تلقّيناه من مفاهيم ونظريّات وفلسفات وديانات؛ حتى مدركاتنا الحسيّة الأساسيّة للأشياء البسيطة العاديّة — في هذا المجال يؤدّي الفن الخدمة التي تؤدّيها الفلسفة في مجال المفاهيم.

كل الفكر ينشأ من، ويتأسس على، تمييزات فكريّة. كل التمييزات الفكريّة تخلق فواصل مصطنعة. وتأتي الأوهام والأخطاء والتناقضات حين نظن أن الفواصل نهائية. حالما نغفل عن الكلّ الذي شققنا منه وفيه التمييزات، نسقط في جحيم الوهم *delusion*.

إذ يقدّم المفكرون التمييزات يخلقون حقائق *realities*. كل مجادلات الفلاسفة تنشأ من الخلط بين مرتبة الحقيقة *reality* ومرتبة الوجود *existence*. الحقائق لا يتحقّق لها الوجود إلا في كليّة المتواصل التجريبي *totality of the experiential continuum*. الأفكار المتميّزة لا يمكن أن تقف منفصلة إلا على صعيد الحقيقة، وليس على صعيد الوجود^(١).

(١) لرجو أن يصبر القارئ على ضلبيّة هذه العبارات حتى يصل إلى الباب الثامن، وخاصة الفصل الثامن 'أبعاد الحقيقة'.

أصل ومنبع ومنبثق كل معرفة هو كليّة التجربة (الكل المتكامل للتجربة)

.the totality of experience

(٤)

وعى المباشر بذاتي، بعالمي، واقع أولي، ولكن حالما أحاول أن أعطيه تعبيراً، حالما أقول 'أنا موجود' أو 'أنا كائن' أو 'شيء ما يوجد'، نكون قد دخلنا مجال المفاهيم النسبية. مفاهيم الذات، العالم، الديمومة duration، التتابع identity، كلياً مثمرة، كل منها حقيقة، لكنها كلها لا يحق لها ادعاء النائية finality، كلياً استقطعت من حقيقة الوعي الأولي، لكن، في ذات الفعل هذا، فإنها تزيف تلك الحقيقة، وتعطينا ما لا تبيح لنا الآلهة سواه — تعطينا أنصاف حقائق.

يقول نيتشة Nietzsche: "حين أحلّل الحدث الذي تعبّر عنه عبارة 'أنا أفكر'، أحصل على سلسلة من تأكيدات هوجاء يصعب، ربما يستحيل، إثباتها بدليل — مثلاً، إنني أنا من يفكر، إن ما يفكر لا بد أن يكون شيئاً ما، إن التفكير فاعلية وعملية ما من جانب كينونة يُنظر إليها كمسبب، إن ثمة 'أنا' يوجد، وأخيراً، إن ما يقصد به 'التفكير' قد تحدّد — إنني أعرف ما التفكير" (Beyond Good and Evil, Part One, 16) (الاقْتَباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة ر. ج. هولنجديل (R. J. Hollingdale)). نيتشة على حق. إذا أخذتُ أيّاً من هذه الافتراضات على أنه نهائي وقطعي، فإنني أخطئ. لكن، هناك تفكير، ولكي أستوعب فكرة التفكير على أن أكون فكرة شيء يفكر. مفهومي للـ 'أنا' أسطورة، لكنها أسطورة ضرورية. إن مملكتي التي لي سلطان عليها بوصفي كائننا عاقلاً تسكنها وتعمرها بكاملها الأساطير. إن أنا أقصبت كل الأساطير عن مملكتي، فإن مملكتي ذاتها تتبخّر ولا يبقى في متناول أي كينونة من أي نوع. لكن القول بأن كل قاطني مملكتي من

الأساطير لا يعنى أن مملكتى ذاتها وهم illusion. عالم المعقول حقيقى، هو كل ما نعرف من الحقيقة. لكن إذا طمع أى مقيم بذلك العالم فى الثبات، فإنه يتحول تَوَا إلى وهم باطل بلا حياة، لكنه طالما بقى قانعا بأن يؤدى دوره كأسطورة عابرة، فإنه يبقى حيًا فعالًا.

من جديد يقول نيتشه: "ينبغى أن يستخدم المرء 'السبب' 'cause' و'النتيجة' 'effect' كمفاهيم خالصة فحسب، أى كاختلاقات fictions تقليدية لغرض الإبانة والفهم المتبادل، وليس للتفسير. فى الـ 'فى ذاته' ليس هناك شىء من 'الرابطة السببية' أو 'الضرورة' أو 'اللاحرية السيكولوجية'؛ هناك، 'النتيجة' ليست 'تتبع السبب'؛ هناك، ليس ثمة 'قانون' يحكم. إنما نحن وحدنا اختلقنا الأسباب والتتابع والتبادلية والنسبية والإجبار والعدد والقانون والحرية والدافع والغرض؛ وحينما نخادع فنُدخل عالم الرموز هذا فى الأشياء ونخلطه بها وكأنما عالم الرموز هو 'فى ذاته'، فإننا نتصرف، كما كنا دائما نتصرف، أعنى أسطوريًا" (Beyond Good and Evil, Part One, 21) (الاقْتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة هولنجديل (Hollingdale)). إننى أوافق على هذا تماما؛ إننى أقول ما يقوله نيتشه؛ غير أن ما يبدو أن نيتشه يأسى له، أحتفى أنا به.

إننى لا أتعاطف مع ناقد يزيح جانبا مفكراً أصيلاً على أساس أن تفكيره تعتربه التناقضات. إن كينونتتا فى ذاتها مفعمة بالتناقضات من حيث أننا موجودات محدودة، معينة، مُقرّدة. أى منظومة فكرية تحرص فى دأب على أن تتطهر من كل التناقضات تقضى على نفسها بأن تكون بالغة الضيق أو بالغة السطحية أو كليهما، ووأسفاه! حتى عندئذ لن تتمكّن من أن تطرد كلّ شياطين التناقض.

يتحدّث رسل Russell عن "تلك الآراء التى هى من السخف حتى أن أحدا لا يمكن أن يتبنّاها غير المتبحرين فى العلم" (My Philosophical Development, p.110). ليست هذه محض نكتة. الواقع أن المتبحرين فى العلم يمكن أن يتبنّوا آراء

سخرية، بسبب كونهم شديدي التبخر في العلم. إذا كان كلّ الفكر بطريقة ما اختلاقياً **fictional**، فالتبخر في العلم ينطوي على اختلاق من المرتبة الثانية، إذا جاز لنا أن نقول هذا. وحين تُحمل اختلاقات المرتبة الثانية محمل الوقائع البسيطة الأولية، فإن العبثية **absurdity** المتضمنة في تركيب الفكر كلّها تصبح مُبهرةً بدرجة عالية. النقد الذاتي الدائم فحسب يمكن أن يخلص الفكر من تلك العبثية، والحياة غير المخصصة هي، بأدقّ معنى للكلمة وعلى نحو مطلق، ليست حياةً لكائن إنساني عاقل.

(٥)

المفاهيم القصوى **ultimate** كلها غير قابلة للتعريف. بيّن سقراط ذلك، وإذ بيّن ذلك منحنا أعظم هباته لنا قيمة - الاعتراف بالجهل الفلسفي. ما طبيعة هذه المفاهيم القصوى إذن؟

علينا أن نميّز من ناحية بين المفاهيم القابلة للتعريف - ربما نسمّيها مفاهيم بروتوكول - وهي ذات قيمة كبيرة ولا غنى عنها في العلوم وفي مجالات الحياة العملية، ومن ناحية أخرى، المفاهيم غير القابلة للتعريف (ليس فقط غير معرّقة وإنما في جوهرها غير قابلة للتعريف)، التي هي الأدوات الأساسية لكلّ تفكير عفوى **spontaneous**. إنه ليكون من الأفضل لو خصصنا كلاً من النوعين بلفظ خاص به، 'المفهوم' **concept** و'الفكرة' **idea** مثلاً. ولكن ما المفهوم الأقصى أو الفكرة القصوى؟

أى علم من العلوم يمكن أن يكون له أى كم من التعريفات، لكن، رغم أنه يمكنه رسم حدود موضوعه، إلا أنه لا يمكنه أبداً أن يحدّد (يعرّف) موضوعه. الفيزياء لا يمكنها أن تعرّف المادة؛ البيولوجيا لا يمكنها أن تعرّف الحياة؛ السيكولوجيا لا يمكنها أن تعرّف العقل؛ السوسولوجيا لا يمكنها أن تعرّف

المجتمع^(١). موضوع علم ما هو فكرته الأساسية الأولية (التي هي على هذا الاعتبار صميم جوهر العلم المعنى) والعلم يعيد خلق تلك الفكرة الأساسية في ذات فعل تطوير محتواه النظرى الخاص.

ليست هناك معرفة بالمبادئ القصوى: لا معرفة بمعنى الحياة؛ لا معرفة بمعنى وقيمة الكينونة. ليست هذه 'أشياء' محددة موضوعية يمكن معرفتها. هذه مثل نخلقها لأنفسنا، ألوان من الكمال تأتي بها أحلامنا إلى الكينونة. وظيفة العلم أن يعطينا معرفة بوقائع محددة، بمعطيات خاصة وأوجه خاصة من عالم التجربة. الفلسفة، مثلها مثل الأدب الإبداعي عامة، ومثل الفن، تعطينا منظومة منسقة، تعطينا كونا معقولا، يتاح فيه لعقلنا أن يتنفس ويتحرك وينعم بكينونته كحياة عاقلة. يستطيع العالم أن يعطينا مختلف ألوان المعرفة عن الزهرة. لكن ليس غير فان جوخ Van Gogh يستطيع أن يجعلنا نستوعب معنى الزهرة.

(٦)

إننا لا نعرف شيئا. يبدو هذا قولا مستغربا في عصر اكتسبنا فيه الكثير من السيطرة على قوى الطبيعة؛ في عصر أصبح بوسعنا فيه، بطريقة يسيرة على أداة ضئيلة، أن نجعل الكمبيوتر يعطينا قدرا هائلا من المعلومات. كل ذلك لا يجدينا شيئا. كل سطوتنا تستند إلى قوى لا نفهمها. كل 'المعرفة' التي راكمناها مجسدة في مفاهيم معانيها القصوى تراو غنا. ثمة أسئلة لن يستطيع العلم أبدا أن يجيب عنها لأنها غير ذات صلة بميثودولوجيا العلم؛ إنها تقع خارج صلاحياته. لكن طبيعتنا

(١) غير بعيد عن هذا المعنى ما يقوله أفلاطون في الـ تيمايوس حيث يبيّن أنه لا يمكننا تفسير المحسوسات موضوعيا بغير أن نأخذ الحسن كشيء مسلم به؛ ولا يمكننا أن نفتر الحسن موضوعيا بغير أن نأخذ المحسوسات كشيء مسلم به (٦١ جـ-د). لا يمكن أن يكون هناك تفسير موضوعي نهائي وتام لأي شيء.

الإنسانية - أو قل روح الإنسان إن شئت - تطالب بأن تُطرح تلك الأسئلة وأن يُجاب عنها بطريقة ما. طرح تلك الأسئلة هو مهمة الفلسفة والإجابات التي تُعطى عنها هي مجالها. لكن الإجابات لا تَقَرَّر أبداً واقعا. إنها تعطينا فهما لمُثَل وقسيم، وهذه ليست معطيات يمكن اكتشافها في عالم الأشياء الموجودة، بل هي صور من خلالها تنال كينونتنا حقيقةً وتشرَّب حياتنا معنىً.

حين بدأ الإنسان يفكر انطلق في آن واحد في مغامرتين متميزتين وإن ربطت بينهما وشائج، مغامرة الاستيعاب ومغامرة إيجاد الحلول للمشكلات. الأولى تقود للفهم، تقود لرضى يماثل كثيرا طبيعة الرضى الجمالي؛ الثانية تقود إلى تحكّم أكثر فعالية في بيئة الإنسان، تقود إلى المعرفة. الفلسفة نتاج مباشر للسعى إلى الفهم؛ إنها لا شأن لها بإيجاد الحلول للمشكلات، لا شأن لها بالمعرفة. العلم وكل فنون الإنسان العمليّة، بدءا من أبسط المهارات والحرف حتى أرفع التكنولوجيات، كلها من نتاج الفرع الآخر. لا يدخل في غرضها ولا هو من طبيعتها أن تقود للفهم، وإنما للمعرفة فقط⁽¹⁾. هذا مُجَمَل حكمتنا: هناك أشياء نعرفها بطريقة محدودة لكننا لا نستطيع أبدا أن نفهمها، وهناك أشياء نفهمها بطريقة محدودة لكنها لا يمكن أبدا أن تكون موضوعا للمعرفة. الفهم والمعرفة متميزان - مساراها يتشابكان؛ في سعيهما لهدفيهما المختلفين قد يغطيان أرضاً مشتركة، فهما نشاطان لنفس الكائن الواحد؛ ولكن، إذا كان لنا أن نُنهي التثوُّش والخلط والاضطراب الذي لا ينتهي حول طبيعة التفكير الفلسفي، بل حتى حول إمكانية الفلسفة، فعلينا أن ندرك في وضوح وأن نعترف بالاختلاف الجذري بين الفهم والمعرفة. (بشأن استخدامي

(1) انظر "Knowledge and Understanding" و"Explaining Explanation" و "The Fatuity of Explanation" في (The Sphinx and the Phoenix (2009) الذي أمل أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومي للترجمة في وقت قريب.

الخاص لمصطلح 'المعرفة' هنا، هذا الاستخدام الذي قد يبدو مربكاً، على أن أحيل القارئ إلى الملاحظات حول المصطلحات في بداية الكتاب.)

هناك سبيلان للإضافة لمعرفةنا، إذا أخذنا كلمة المعرفة بمعنى متساهل: السبيل الإمبريقي، سبيل العلم؛ والسبيل الخلاق، سبيل الفلسفة والشعر والفن. إنه لشيء مربك أن نطلق على هذين نفس الاسم، لكنه قد يكون أحياناً أمراً لا مهرب منه. لا الفلسفة ولا الشعر يعطينانا معرفة، لكنهما يعطينانا ما هو أكثر أهمية بكثير في مجال الحياة ذلك - أو صعيد الحياة ذلك - الذي يفضلنا أن ندعو أنفسنا كائنات إنسانية. بالفكر الخلاق نكتسب حياتنا الروحية؛ وحقائق حياتنا الروحية هي ما نعني بالحقائق بالمفهوم الفلسفي. إنني لا أرغب في العراك حول كلمة. إذا أصر أحد على أن معادلات الفيزياء، أو ما تمثله تلك المعادلات، هي وحدها الحقيقة، فأبني على استعداد لأن أطلق على حقيقتي الروحية اسم الكينونة الحقة، أو الحياة الحقة، أو عالم الحلم؛ المهم أن هذا - أيّاً ما أطلقت عليه من اسم - هو ما يجعل الحياة جديرة بأن نحياها.

(٧)

غاية الفهم ليس الحصول على المعرفة بل بلوغ المعقولة *intelligibility*. غاية التفكير العقلاني ليس الحصول على المعرفة بل تحقيق النزاهة الفكرية *intellectual integrity*. المعرفة، بخلاف الفهم والتفكير العقلاني، ليست (في مضمونها) من خلق الإنسان بل هي استحوّاز. إنها تتولد في مجرى تعاملاته مع العالم ويتسع مداها وتتطور بتطبيق أنساق (صور) الفهم والتفكير العقلاني. هكذا، بينما الفهم والتفكير العقلاني *reason* الخالص هما في جوهرهما لهو وفي ذاتهما يخلوان من الفائدة العملية، فهما أصيلان عند الإنسان. من الناحية الأخرى فإن

المعرفة، بينما هي عملية ومفيدة، فإنها وافدة وفرعية. بينما كسبَ الإنسان بالفكر والعقل العمليين مزايا هائلة تفوق بها على العجاوات، فإن ما يجعله إنساناً، ما يميّزه عن العجاوات، ليس هو المزايا العملية التي استمدّها من الفكر والعقل وإنما هو قيمة الفكر والعقل في ذاتهما — الطبيعة الجديدة التي اكتسبها الإنسان كمفكر وككائن وعقلاني.

ليس السؤال المحورى للتفكير الفلسفى: ماذا يمكننى أن أعرف؟ بل: ماذا يمكننى أن أفهم؟ الإجابة على السؤال الأول هي: يمكننى أن أعرف كل ما يمكن للتجربة - محسنة، منمأة، مطورة، معززة بكل منجزات ومبتكرات العلم والتكنولوجيا - أن تعلمنى إياه. ليس هذا ما تُعنى به الفلسفة بالمعنى الدقيق. الإجابة على السؤال الثانى هي: يمكننى أن أفهم ذاتى؛ يمكننى أن أفهم علقى الفاعل، وإذا أفهم علقى الفاعل أفهم حقيقتى، فحقيقتى هي فاعلية علقى؛ ويمكننى أن أفهم معنى كل الحقيقة إذ أفهم حقيقتى. (هذه العبارة الأخيرة مضطربة: لا مفرّ من هذا، لأننا نحاول أن نمثّل ما هو واحد وكلّ ولا منقسم فى لغة تنطوى بالضرورة على الفصل والتمييز.)

العلم يتعامل مع عالم الواقع الفعلى. حين يسعى لتفسير فإنه يمضى ليكتشف المزيد من الوقائع facts. حين يقدم تفسيراً يفعل هذا بطريقة الفلسفة: إنه يقدم فكرة عامة (فرضية، نظرية، مبدأ، مفهوماً) تضى معقولة على الوقائع؛ الفكرة ذاتها لا يمكن على أى نحو أن تعطى إمبريقياً؛ لا يمكن أن تستمدّ من الوقائع بأى إجراء علمى؛ ولا يمكن إثباتها بدليل إمبريقى؛ كل أحقيتها فى الصحة والصدق ترتكز إلى مدى ما تخلق من انسجام تضيفه على الوقائع. الوظيفة الكشفية heuristic والوظيفة التفسيرية للعلم متميزتان تماماً ولا تماثل بينهما.

هناك طريقتان فحسب إلى 'المعرفة'. هناك المعرفة العلمية بعالم الوقائع الفعلى (بما فى ذلك المعرفة التجريبية experiential البسيطة الأولية)، وهذه معرفة

عالية الأهمية، لكنها، بذات طبيعتها، لا يمكن حتى أن تطرح الأسئلة القصوى ultimate؛ وهناك 'المعرفة' الفلسفية التي لا شغل لها غير أن تطرح أسئلة قصوى وتتركنا وجها لوجه أمام السرّ mystery الأقصى.

بخلاف المسألة العلمية، التي لا يمكن أن تُحلّ إلا بالتجريب والبحث للتحقق من الوقائع وتحديدها، فإن المسألة الفلسفية لا يمكن أن تُحلّ إلا بنقاشٍ - إن يكن في هيئة تأمل أو حوار أو مجادلة - يقود إلى توضيح خلاق للمفاهيم والمقولات. هو توضيح لأن المسألة الفلسفية تحوى في صورتها بذرة كون فكرى ideal universe. وصفُ سقراط للـ دياالكتيك كتوليد لم يكن صائبا فحسب، بل إنه البيان الصحيح الوحيد لطبيعة النقاش الفلسفى.

(٨)

كان لايبنتس Leibniz ضحية وهم هائل أورثنا إياه ولا يزال مفكرونا يرزحون تحت وطأته حتى اليوم. إن 'رمزية عالمية' 'universal characteristic' كالتى حلم بها وبشر بها لايبنتس قد تمكّنا من أن نحسب calculate - وقد مكّنتنا بالفعل من أن نحسب: يحقّ لـ لايبنتس كل الحق أن يزهو بأن يرى لنفسه فضلا فى رحلاتنا بين الكواكب، فى انشطاراتنا النووية، فى استنزافاتنا لطبقة الأوزون، فى كل أعاجيب عصر الفضاء الرقّمى وبشاعات عصر الفضاء الرقّمى. لكن لايبنتس تجاهل إبداعية الـ حقيقة وإبداعية الفكر. 'الرمزية العالمية' تخلق عالمها الخاص. إنها تساعد فى أن تعطينا معرفة بعالمنا، وتعطينا سيطرة على عالمنا؛ لكنها لن تستطيع أبدا أن تعطينا فهما لعالمنا. إن قصيدة ما يمكن أن تترجم إلى مقولات منطقية أو مقولات فرويدية Freudian أو إلى أى نمط من المقولات نشاء - تترجم ترجمة صحيحة، دقيقة، نفاذة، كيفما نشاء: لكن فى ذات الفعل تقتل القصيدة: ما تترجمه، ما تحلّله، ما تشرّحه هو جثة القصيدة؛ ويمكنك أن تتعلم

الكثير من تشريح جنمان القصيدة، وقد تستمتع بتشريح الجنمان، ولكن القصيدة الحية وحدها تستطيع أن تحتضنها؛ لن تستطيع أن تفهم القصيدة، أن تدخل روح القصيدة، إلا في صورتها الأصلية، لأن القصيدة وكل كلمة من كلماتها بكل ما فيها من غموض ومن لاتحديد ومن مناطق من ظلال، كل ذلك هو كل عضوى واحد، هو كينونة إبداعية فريدة.

إذا حقّقنا، أو متى حقّقنا، حلم لايبنتس وأنشأنا اللغة العالمية *universal language* التي نادى بها، سيكون في مقدورنا أن نستمدّ عددا غير محدود من النتائج، لكننا سنبقى محصورين داخل حدود المفاهيم الأصلية التي بدأ بها منشئو اللغة. لكي نحظى بأى مفاهيم جديدة سيكون علينا أن نهب متمردين على اللغة الحاكمة - أو بعبارة أخرى، أن نهب متمردين على ديننا الحاكم - ونخلق لغة جديدة.

هكذا أيضا، فإن ما توقعه لايبنتس من أن 'اللغة العالمية' ستتيح لنا أن "تصل إلى التمكن من المبادئ التي تشتدّ حاجتنا إليها في الحياة العملية، أى قضايا الأخلاق والميتافيزيقا، بموجب منهج حساب قابل للفهم" ("تحو رمزية عالمية") - إن ما توقعه لايبنتس هنا كان وهما لأن المثاليات الأخلاقية والمبادئ الميتافيزيقية هي أفكار خلاقة، صور أصلية، لا يمكن أن تستمدّ من صور أخرى أو تُختزل في صور أخرى. إنني إن احتضنت تطويبات موعظة الجبل⁽¹⁾ كمثّل، عندئذ سأشعر بأنه مما يؤدي نزاهتى الخلقية أن أعيش ناعما بينما هناك أطفال في بقعة نائية من الأرض يموتون لحاجتهم للغذاء؛ ولكن ليس بغير ذلك. إذا كان تعريف سبينوزا *Spinoza* للجوهر *Substance* يعنى شيئا عندي، عندئذ سأرى أنني يمكننى أن أحقق كينونتى على أكمل نحو حين أتمعن الأشياء تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*؛ ولكن ليس بغير ذلك.

(1) إنجيل متى الأصحاح الخامس وإنجيل لوقا الأصحاح السادس.

(٩)

كل فكر، كل فهم، كل إدراك حسي هو فعل تأويل. كل تأويل يقوم على تطبيق نسق يعبر عن كل معين. الفلسفة هي أعلى المراحل في ذلك المسار، تسعى لتأويل الحياة والعالم، وإذ تفعل ذلك تصوغ الحياة والعالم في كل.

حتى حين نكون قد حللنا شيئاً ما - العقل مثلاً - بكل طريقة ممكنة وعلى كل صعيد ممكن؛ حتى حين نكون قد لاحظنا ما يفعل ودرسنا كل نشاطاته؛ حتى حين نكون قد حددنا كل سابقاته *antecedents* وكل مراحل تطوره، فإننا لا نعرف ما يكون. لا نعرف ما يكون الشيء إلا حين نفهم مكانه في كل الحقيقة (الحقيقة الكلية). لا نعرف ما يكون الشيء إلا حين نعرفه تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis* كما علمنا سبينوزا.

قال أفلاطون: أن نعرف الشيء يعني أن نعرف صورته. ونجد أن معرفة صورة الشيء تعني أن نعرفه تحت شروط التكامل *integrity*. أن نعرفه تحت شروط التكامل يعني أن نعرفه في صورة الفعل. أن نعرفه في صورة الفعل يعني أن نعرفه في الأزل. (أرجو أن يتسامح القارئ مع هذه الفقرة الملتزمة. إن معنى ما أقول هنا سيبدأ في الاتضاح في الفصل التالي، لكنه لن يكتمل إلا في ضوء الكتاب ككل.)

(١٠)

العباقرة - الشعراء، الفلاسفة، الفنانون، المتصوفون - يخلقون لنا عوالم نستطيع فيها أن نحيا ونتحرك وننعم بكينونتنا. بغير مثل هذا العالم أو العوالم لا يكون لنا نصيب في الحقيقة، لكن لا يمكن لأي قدر من المحااجة أو الاستدلال أن

يثبت لنا حقيقة مثل هذا العالم أو العوالم إذا لم تكن تلك الحقيقة لنا تجربة حية فى فعل فهم خلاق.

رغم أن الفلسفة لا تساوى الكثير إذا لم تحملنا إلى ما وراء سفاسف عيشنا المعتاد ودنيانا المعتادة، إلا أن من المؤكد أنها لا يمكن أن تقنع بهذين أولئك المتصوفين الذين لا يرون طريقا إلى الحقيقة غير نفي كل واقع فعلى. الفلسفة لا يمكنها أن تدير ظيها للعقل السوى *sanity*: إن ذلك يكون فعل إبادة ذاتية. الفلسفة تحملنا إلى ما وراء الواقع ليس بإنكار عالم الواقع بل بأن تُظهر ذلك العالم كمظهر للحقيقة؛ ليس بأن تنفى المحدود والمتحول بل بأن تمكننا من أن نفهمه تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*.

كان پارمنيديس *Parmenides* على حق حين رأى أن الصفات (الكيفيات) *qualities* التى نلقاها فى عالم الواقع لا يمكن أن تستنتج من مقدمات 'طريق الحقيقة'. وبالتالي فإن كل ما هو معطى من العالم فى تجربتنا لا بد أن يبقى فى منتهى الأمر غير معقول *ultimately unintelligible*. فيما عدا مفهوم الكمال، وهو هبة وثمره مثال المعقولية *ideal of intelligibility*، فإن كل ما يمكننا أن ننطق به ليس إلا 'سردا لكلمات مخادعة'.

إلهة الـ حقيقة أشدّ هولا من أن يقربها الإنسان. إنه يسجد أمام عرشها لكنه لا يستطيع أن يخدم فى بلاطها الملكى. إنه يلوذ بإلهة الـ معقولية الأكثر رققا؛ وأقصى ما يستطيعه، فى خدمته للإلهة الوديعه، إن يكن شاعرا أو فيلسوفا، إن يكن عالما أو مؤرخا، هو أن يحكى حكاية معقولة.

سعى الإنسان لفهم العالم يبدأ بالأسطورة وينتهى بالأسطورة. إلا أن الأسطورة الأخيرة تختلف عن الأسطورة الأولى من حيث أنها تعى كونها أسطورة وتعترف بكونها أسطورة.

الفصل السادس

معرفة الحقيقة القصوى

(١)

الشكّ ليس توجّهاً فلسفياً أولياً. العجب، الحيرة، الفضول، كلها مواقف أصيلة؛ لكن الشكّ المتفكّر لا يكون ذا دلالة إلا بعد أن نكون قد راكنا مخزوناً من معتقدات ومفاهيم وأنساق فكرية وأساليب إجرائية. الشكّ ليس دافعاً فلسفياً أصيلاً خلافاً، بل هو حاجة نظامية فرعية تولدها مأسسة institutionalization الفكر. ديكارت Descartes صال وجال وجاهد ليصل في نهاية الأمر عائداً إلى نقطة البدء التي كان كل قدماء الفلاسفة قد اتخذوها دون جلبه. أما سبينوزا Spinoza، برغم انتمائه المزعوم لمدرسة ديكارت، فقد غاص مباشرة في المسعى الفلسفي وكان ديكارت لم يأت للعالم أبداً.

الـ حقيقة هي الكمال. الفلسفة تبدأ وتنتهي بمفهوم الكمال. سبينوزا يبدأ الأخلاق بمفهوم الكمال. الـ جوهر substance في فلسفة سبينوزا مرادف لـ الله أو الكمال، وهو عند سبينوزا في مكان الـ كائن to eon عند پارمنيديس Parmenides. هذه نقطة البداية لكل فلسفة. ليس بمعنى أن كل عمل فلسفي يجب أن يبدأ بها: لغرض العرض يمكن أن يبدأ المرء من أي نقطة؛ والواقع أن معظم ما يجده الدارسون من صعوبة في عمل سبينوزا العظيم ينبع من كونه يبدأ بما يعمل الآخرون على أن ينتهوا إليه. إلا أن مفهوم الكمال هو البداية والنهاية لكل تفكير فلسفي: البداية، لأن التفكير لا يصبح فلسفياً حقاً إلا حين يكون فكرة الكينونة الكاملة؛ والنهاية، لأن مجمل كل الفلسفة وكل فحواها في كل منطلقاتها ومساراتها ليس إلا تطوير ما تتطوى عليه وما تستتبعه هذه الفكرة.

سأل ثاليس **Thales**: ما الحقيقي؟ وطلب الحقيقي في الطبيعة. سأل سقراط: ما الخير؟ وطلب الخير في الإنسان. حين نطلب الحقيقي في الطبيعة، نحصل على معرفة واقعية وبنى العلم، لكننا نجد سؤالنا الأولي يراوغنا. نطلب الحقيقي لكننا نجد أنفسنا نتعامل مع ظواهر معينة للـ حقيقة. حين نطلب الخير في الإنسان، نكتسب بصيرة أخلاقية، لكننا مرة أخرى نجد سؤالنا الأولي يراوغنا. ثم نكتشف أن مطلبنا في كلتا الحالتين كان سعيًا إلى المعقول **intelligible**. نكتشف بعد ذلك أن كل ما هو محدود، كل ما هو محدّد الصفة، لا يمكن أبدًا أن يكون معقولًا في ذاته. إنه دائما نسبي، تُحدّد طبيعته عوامل من خارجه. هكذا يتكشف لنا أن سعيًا للمعقول هو سعي لما هو كُـل. لكن كل معرفتنا الموضوعية هي معرفة كيانات محدودة. ما يطلبه عقلنا الفاعل في إصراره على المعقولة القصوى ليس المعرفة بل إعادة تنظيم - توحيد وتأويل - محتويات معرفتنا، جعلها كُـلا. ونجد نموذج الكل المعقول في ذات فاعليتنا الغائية **purposive**، في الفعل الأخلاقي. نجد كذلك أن الفعل الأخلاقي هو توكيد نزاهتنا (تكاملنا الذاتي) ككائنات عاقلة. هكذا، ينطلق الفلاسفة بحثًا عن الحقيقة، ليكتشفوا، بفضل سقراط، أنهم إنما كانوا يبحثون عن حقيقة كينونتهم الذاتية.

فكرة الكمال ذاتها ليست سوى طلب الاكتمال **wholeness**، وفي هذا المطلب يعبر العقل الفاعل عن نزاهته الجوهرية، وهي نفس النزاهة الأخلاقية، نفس نزاهة فعل الحب الخلاق.

اسمحوا لي بأن أكرّر: المسعى الأخلاقي يطمح للاكتمال، للكل، للأزل. هذا هو تواصلنا الحميم مع الكينونة الكاملة: الـ حقيقة. فكرة الكينونة الكاملة هي تعبير، على المستوى الفكري، عن تجربة الـ حقيقة - الأزل - التي نبلغها في الفعل الأخلاقي. الـ حقيقة هي امتلاء الكينونة في تجربة الفعل الإبداعي. الـ فعل فينا هو الحقيقة الوحيدة التي نعرفها، ومن هذه الحقيقة تشكل كل أفكارنا ونظرياتنا الأساسية.

نجد أبعاد الكينونة الكاملة - كل ما نعرف من الـ حقيقة - فى كاتبة **totality** الفعل الأخلاقى، فى اكتمال **wholeness** الفعل الأخلاقى. أن يكون يعنى أن يتحقق إبداعيا فى فاعلية غائية: أن يكون يعنى أن يكون خيرا: والمعرفة تفترض الكينونة؛ أن تكون لنا المعرفة الحقّة يعنى أن تكون لنا تجربة الكمال الحق، التى لا تتاح لنا إلا فى الفاعلية الغائية الإبداعية - فى الحب.

الحقيقة المعنوية التى تبينها سقراط - حقيقة أننا لا نعرف شيئا، وأن أقصى ما نبلغ من الحكمة أن نعرف أننا لا نعرف شيئا - كانت مذهلة فى بساطتها، صاعقة فى عمقها، حتى أن أفلاطون، لحسن الحظ، سرعان ما أغمض العين عنها وفى إصرار عنيد راح يبحث عن الـ حقيقة. حين أعلن أن المعرفة الحقّة هى معرفة ما هو حقيقى تماما - صورة الـ خير - كان قد تبين، ولو أنه لم يقلها صراحة أبدا، أننا، رغم أننا لا نستطيع أبدا أن نستوعب الـ حقيقة، إلا أننا نستطيع أن ننال بصيرة فى الـ حقيقة إذ نخلق بأنفسنا حقيقتنا الذاتية. إذ نخلق حقيقتنا فنحن لا نهتئى لأنفسنا عالما معقولا **intelligible universe** فحسب، إنما نصبح نحن أنفسنا حقيقيين وعقلانيين، نصبح حقيقة معقولة، وذلك هو طريقنا الوحيد لأن نعرف الـ حقيقة.

والمفهوم الجائز الوحيد للـ حقيقة هو المثال الذى يعكس تلك الحقيقة الواحدة الوحيدة التى نعرفها والتى لا يمكن تمثيلها إلا إبداعيا فى الأسطورة الميتافيزيقية. كان هذا إسهام أفلاطون الخاص فى الفلسفة⁽¹⁾.

أن نقول إننا اكتشفنا الله أو أن نقول إننا اخترعنا الله هو فى الحقيقة نفس الشيء، فنحن إذ اخترعنا فكرة الله اكتشفنا الـ حقيقة؛ إذ اخترعنا فكرة الكمال اكتشفنا حقيقة الحياة الروحية، التى هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها. عالم الواقع

(1) هذه العبارة لن يتضح معناها إلا فى سياق الفصل الثامن من هذا الباب الأول: 'طبيعة التفكير الفلسفى'.

كله، بالقياس لهذه الحقيقة، ناقص ولا يكون له نصيب في الكينونة إلا بالاتسواء تحت تلك الحقيقة.

التجزيء والتفتيت في الفكر يتعارضان مع طبيعة العقل ومع طبيعة الحقيقة. إذا اتبنا التجزيء اتبنا متساوقا **consistently** فإنه يقودنا حتما إلى نفي مطبق. زينو الإيلي **Zeno of Elea**، هيوم **Hume**، فتنشتاين **Wittgenstein**، كلهم يقومون دليلا على هذا. جوهر الفكر هو الكل المتكامل **wholeness**، الاكتمال الخلاق؛ جوهر التجربة هو الكل المتكامل، الاكتمال الخلاق؛ جوهر الحياة هو الكل المتكامل، الاكتمال الخلاق؛ ونحن لا نستطيع أن نعي الـ حقيقة إلا كـ كل خلاق.

(٢)

كانت الفلسفة دوما بحثا عن المعقولية **intelligibility**. في بحثهم عن المعقولية، أعطانا الفلاسفة مئلا وأفكارا نقلت الإنسان إلى مرتبة جديدة من الكينونة وجعلت منه مخلوقا جديدا. حياة الروح هبة من الشعراء والفنانين والفلاسفة. لا حاجة بنا لبيئة أو دليل لتوكيد حقيقة الحياة الروحية التي تشكلها تلك المثل والأفكار، فتلك الحياة هي نفسها أرفع حقيقة نعرفها — هي ما نعى بالـ حقيقة. لا يسعنا إلا أن نثق بأن الـ حقيقة النهائية لا بد أن تكون من نفس طبيعة أسمى حقيقة نعرفها في أنفسنا.

هذه الحقيقة التي نعرفها في أنفسنا والتي نثق أنها تظهر طبيعة الـ حقيقة القصوى، لا يمكن أن نعبر عنها إلا في أفكار هي، من حيث هي أفكار، تمتزج تماما باللاحقيقة. لهذا أتحدث عن كل صدق فلسفي باعتباره أسطوريا: إننا لا نتواصل مع الـ حقيقة إلا في فعل التعبير الخلاق عن الحقيقة، إلا في فعل إعطاء الحقيقة كينونة واقعية في الوجود المحدد للفكرة.

تعطينا الفلسفة حقاً معرفة بالـ حقيقة، الـ حقيقة بالمعنى الوحيد السليم، الـ حقيقة بمعنى كمال الكينونة المتحقق فينا بواسطة أفكارنا الخلاقة. تلك هي الـ حقيقة الميتافيزيقية التي أدركتها بصيرة أفلاطون.

لا يمكن أن تكون لى معرفة موضوعية بروحى (عقلى، فاعلى العلية)، لكن روحى هي ما يضى الحقيقة على كل ما أعرف. لا يمكن أن تكون لى معرفة موضوعية بـ الله، لكن فكرة الله هي ما يضى القيمة على كل تجربتى. الأفكار حقائق realities وليست وقائع actualities (موجودات) وبالأفكار نحيا فى الحقيقة. الفلسفة معنوية بالحقائق (الأفكار) وليس بالموجودات (الوقائع). لكن لأن حقائق أى منظومة فلسفية معنوية هي حقائق معنوية، فإن حقيقتها تكون نسبية والأفكار التى تتجسد فيها هي بالتالى أسطورية. لكى يخلص الفكر الفلسفى من النسبية والزيف المتأصلين فى كل محدودية، وكى يؤكد تواصله مع الـ حقيقة، عليه أن يعترف دائما بالطبيعة الأسطورية لأفكاره^(١). لكن من المربك والمضلل أن نقول إن روحى غير قابلة لأن تُعرف: إننى أعرف روحى كحقيقة، أعرفها فى طبيعتها الحقّة: إنها الحقيقة الوحيدة التى أعرفها؛ كل الحقائق الأخرى التى تشكّل حياة عقلى الفاعل هي تعبيرات عن تلك الحقيقة الأولية.

لنقل إن قدماء الفلاسفة خلقوا الـ حقيقة بينما كانوا طوال الوقت يظنون أنهم يكتشفون الـ حقيقة. محدثونا ذوو العقول الناقدة اكتشفوا أن الأقدمين كانوا يخلتقون حقيقةهم فأصيبوا بالإحباط. بدا وكأن لا سبيل لنا لأن نعرف الـ حقيقة. ولكن عجباً! ها نحن نرى الآن أن السبيل لأن نعرف الـ حقيقة هو أن نخلق الـ حقيقة. القدامى الدوجماتيون، إذ اصطنعوا حقيقتهم، كانوا قد وجدوا، بل كانوا قد شقوا لأنفسهم ولنا، الطريق الوحيد المؤدى لمعرفة الـ حقيقة.

(١) مرة أخرى أحيل القارئ إلى الفصل الثامن من هذا الباب الأول، ومرة أخرى أتح على أن هذا الكتاب ككل لا يفهم إلا إذا أخذ ككل، وكل جزئياته تحتاج لفهما أن تؤخذ فى سياق الكل، مع مراعاة المعانى الخاصة غير التقليدية للمفردات المستخدمة.

يقول كَنت Kant إننا لا نملك معرفة بالحرية الأخلاقية وخلود الروح ووجود الله، بل إيماننا فقط. اعتراضى على لفظ 'الإيمان' ينصبّ على أن اللفظ يوعز بالنهائية وبالتسليم بهذه الأفكار بغير مساعلة. إننى أقرّ تماماً بأن هذه الأمور ليست موضوعات للمعرفة؛ أفضل أن أسميها حقائق ميتافيزيقية أو أساطير فلسفية. النقطة الأخرى التى أخالف فيها كنت هي أننى، بينما أتحدث عن أزليّة الروح، التى أعتبرها فكرة ملهمة وملهمة، فإننى لا أرى ذلك يستتبع أو يبرر الاعتقاد بخلود الروح^(١).

الحقيقة الوحيدة التى يحقّ لنا أن ندعى معرفتها هي ال حقيقة كمثال، ال حقيقة التى نخلقها نحن، ال حقيقة التى منحنا إيّاها أفلاطون. ولا نجد مفراً من الاعتقاد بأن ال حقيقة 'فى ذاتها'، ال حقيقة القصوى، لا بدّ أن تكون مماثلة لـ حقيقتنا؛ نحن نعلن: لا بدّ أن تكون هكذا وإلا فإنها لا تعنى لنا شيئاً.

(٣)

أى بحث فى إمكانية وطبيعة ومدى معرفتنا بالحقيقة هو بالضرورة سؤال يستيق الإجابة؛ إذ أننا، كى نمضى فى بحث كهذا، علينا أن نحدّد ما نعنى بالحقيقة. هكذا علينا أن نعترف بأننا نبقى دائماً داخل نطاق مفاهيمنا. ال حقيقة واحدة من تلك المثلّ العظمى أو الصور التى تهبى للعقل مجالاً لفاعليته - تهبى عالماً فيه يحيا العقل الفاعل ويتحرك ويحقق كينونته.

(١) انظر مقالى المطول "Kant and Plato" وأيضاً التعليق على نقد العقل العملى فى "Free Will as Creativity"، وكلا المقالين ضمن محتويات The Sphinx and the Phoenix (2009) الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية عن المركز التومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

سواء اعتبرنا المعرفة فطرية أم مكتسبة؛ سواء اعتبرناها ثمرة للتفكير العقلاني أم للتجربة الإمبريقية، فإن واقع - حقيقة - المعرفة ذاتها تبقى في منتهى الأمر غير قابلة للتفسير، غير قابلة لأن تُعقل، إلا إذا اعتبرنا أن الحقيقة ذاتها هي من طبيعة العقل. كل نظريات المعرفة تعترّيا حتما التناقضات ما دامت تقصر عن أن تخطو الخطوة الحاسمة بالاعتراف بالترادف النهائي للحقيقة والعقل. متى اعترفنا بهذا، تتسجم مختلف نظريات المعرفة ونراها تصف مقاربات مختلفة للمعرفة أو تصف أوجها مختلفة للمعرفة.

هل أعرف الله؟ بالطبع؛ لكن الإله الذى أعرفه هو الإله الذى أخلقه أنا. هل لهذا الإله حقيقة؟ إجابتي هي إجابة برادلي⁽¹⁾ Bradley: كل ما هو غير الله نصيبه من الحقيقة منقوص. صورة الـ خير عند أفلاطون، الـ جوهر عند سبينوزا، الـ حقيقة عند برادلي، الـ أزل الـ خلاق في فلسفتي، هذا كله شيء واحد وهو الشيء الوحيد الذى له كفاية أن يكون وأن يمنح الكينونة. البديل عن هذا هو إله يوجد 'هناك بالخارج' ويؤكد لى وجوده بوحى مباشر. لكن مثل هذا الإله يبقى بالضرورة بالنسبة لى بعضا من اللغز العظيم للعالم ولن يعطى الرضى لعقلى أبدا.

إذا كانت صياغة ديكارت Descartes للبرهان الأونطولوجى ontological proof يعوزها الاحتراس، فإن نقد كَنت Kant بجانبه الصواب. إن مسألة الوجود هي ببساطة غير ذات دلالة لمفهوم الكمال، ولكل فكر فلسفى فى الواقع. الفكر الفلسفى يعادل بين الكينونة والكمال، أى أنه يقتضى أنه لى يكون أى شيء - وهذا بدوره يعنى أن يكون معقولا - يتحتم أن يتحقق فى صورة الكمال. التفكير الفلسفى إذن لا يطرح السؤال ما إذا كان الكمال كائنا (أى، ما إذا كان ثمة

(1) Bradley, F.H., Appearance and Reality, 1893.

كمال)، فالكمال هو نفسه مبدأ المعقولية. بل إنه يسأل، ما شروط أو ما أبعاد الكمال. المسألة الفلسفية لا تدور حول وجود الله، بل حول معنى الله^(١).

الـ حقيقة هي صورة الـ خير؛ الخير هو كمال الكينونة؛ الخير هو توكيد الكينونة الخلاق. كل هذه الصياغات تعبيرات جزئية عن الحقيقة. لا يمكن لأي تعبير محدّد عن الحقيقة أن يكون تامًا ونهائيًا: ذلك تستبعده طبيعة الأشياء. حتى المقولات الصادقة في مجال الحياة العادية لا يمكن أن نعطيها تعبيرًا تامًا: وحدها مقولات المنظومات المصطنعة المعزولة (الرياضيات، العلوم 'الدقيقة'، إلخ.) يمكن أن نعطيها ثباتًا بروتوكوليًا. حتى أتفه الأحداث في عالم الواقع الفعلي لا يمكن أن نعطي عنها تقريرًا صحيحًا تامًا ومطلقًا، إذ كي نفعل هذا يكون علينا أن نربطها بكل شيء آخر في العالم. أقرب ما نقترّب من تعبير صادق عن الحقيقة يكون في صيحة فرحة مبهمة، في إيماءة حُبّ عفوية.

(١) انظر "What Is God?" في The Sphinx and the Phoenix.

الفصل السابع

معرفة العالم

(١)

لم يكن سقراط معنيًا بالأشياء وإنما بمفاهيمنا عن الأشياء؛ لم يكن كنت معنيًا بموضوعات objects المعرفة وإنما بطريقة إدراكنا لموضوعات المعرفة. هذا هو كل ما تعنى به الفلسفة: السعى لأن نفهم أنفسنا عن طريق فهم أفكارنا. بعبارة أخرى، كل الفلسفة ترسندنتاليّة transcendental بمفهوم كنت للكلمة: إنها لا تعطينا معرفة عن الأشياء، بل تعطينا فهمًا لعقلنا نحن. كيف إذن تعطينا بصيرة في الحقيقة؟ إنها تفعل ذلك من حيث أن كينونتنا العاقلة هي أسمى حقيقة نعرفها، الحقيقة الوحيدة التي تجتاز المعايير التي يحددها العقل لكمال الكينونة. هكذا فإن النتيجة الوحيدة التي يستطيع عقلنا أن يسكن إليها هي القول بأنه كي تُعقل أي كينونة - كي تُعقل الكينونة على الإطلاق - لا بد أن تكون كلاً وعاقلة؛ القول بأن عقلنا الفاعل حين يحقق لأعلى درجة شروط النزاهة العقلية والأخلاقية هو أفضل نموذج عندنا للكينونة الكاملة.

الميتافيزيقا هي محاولة لربط، لحبك، لتتغام مفاهيمنا ومثلنا الأولية في كلّ متسق؛ إنها التوكيد المتجدد دائماً لمبدأي المعقولة والتكامل، والتعبير الخلاق المتواصل عن هذين المبدأين. إنها ضرورة لفاعلية العقل الإنساني. إنها ضرورية لإعطاء الوحدة المتكاملة wholeness للشخصية الإنسانية؛ إنها شرط ضروري لتحقيق أعلى مستوى من حياة العقل متاح للإنسان^(١).

(١) استأذن القارئ في أن أنقل الكلمات التالية مما كتبت في موضع آخر: "... الذي حفز كل بناء المنظومات الميتافيزيقية الكبرى ... يمكن أن أعبر عنه بهذه الكلمات: نحن جزء من الكل، ونحن لا نستطيع أن نكون نحن أنفسنا كلاً، إلا إذا رأينا أنفسنا في الكل". أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثاني عشر: الـ تيمابوس.

الـ حقيقة، فى منتهى الأمر، هى الـ فعل. أبعاد الحقيقة هى أبعاد الفعل. التميز النسبى للفلسفة يعتمد على مدى تمثيلهم لتكامل الفعل، على المدى الذى يمضون إليه فى التجريد من الفعل، على الطريقة التى يرون بها الفعل من منظور معين أو من وجهة معينة.

إذا لم ننتقل من معقولة الفعل كما يتبدى فى حياتنا الأخلاقية، فلا يمكن لكل جهودنا لفهم العالم إلا أن تخيب، ولا يمكن إلا أن يبقى العالم فى منتهى الأمر غير قابل لأن يُعقل. إن الـ 'أنا وحيدية' solipsism التى تتكرر وجود كائنات إنسانية عاقلة أخرى لمجرد أن القائل بالـ 'أنا وحيدية' لا يستطيع أن يقفز إلى داخل أدمغة الآخرين ليست إلا نوعا معيناً من الـ 'أنا وحيدية'. إنها أيضاً 'أنا وحيدية' أن نرفض أن نرى فاعلية عاقلة فى الطبيعة لا لشيء إلا أن بناء الطبيعة ليس مماثلاً لبناء كياننا الإنسانى^(١).

عند الإنسان الحديث، الإنسان الذى تكون على مدى القرون الخمسة أو الستة الأخيرة، فإن قوى الطبيعة - أو المبادئ الفاعلة فى الطبيعة، إذ أن أحدا لم يعد يعتقد فى 'قوى' للطبيعة - هى بلا حياة، بلا عقل، بلا بصر. لكن هل يمكن لأى شيء بلا حياة وبلا عقل أن يكون حقيقياً، بأى معنى من معانى كلمة 'حقيقى'؟ هل يمكن لأى 'شيء' كهذا أن يكون على الإطلاق؟ - أو، كى نخفف التناقض المتضمن فى السؤال: هل يمكن لأى شيء ذى كينونة أن يكون مسلوب الحياة والعقل؟ الإجابة على هذا السؤال تفصل الناس إلى 'مثاليين' 'idealists'

(١) انظر ص. ١٢٠ - ١٢١ من هيباتيا والحب الذى كان (المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠) ترجمة سحر توفيق. - استخدمت مصطلح الـ 'أنا وحيدية' ترجمة لـ solipsism على مضض، وكنت أظننى أول من استخدمه، ثم وجدت مراد وهبة يورده فى معجمه الفلسفى حيث يقول: 'ويقترح يوسف مراد ترجمة هذا اللفظ بمذهب 'الأنسا وحيدية'. لكنى ما زلت أتمنى أن نجد لفظاً أكثر توفيقاً.

و'واقعيين' 'realists'،^(١) ويبدو أن ليس ثمة جسر يصل بين هذين. هذا فاصل يماثل ذلك الذي تحدث عنه سقراط في الـ كريتون بين من يقولون إن الإنسان لا يجب أبداً أن يردّ الأذى بالأذى ومن يقولون بغير هذا. الفاصل الأول بين نمطين من التفكير والآخر بين نمطين من الأخلاق.

نحن بعضٌ من كلِّ. لا يمكننا أبداً أن نأمل في أن نستوعب الكل إلا في حدود اقتناعنا بأن الكل ينعكس في كينونتنا الفردية. 'معرفتنا' بالكل إذن هي، على أحسن تقدير، فعل إيمان خالص، يقرّر مماثلة الكل لما نعتبره حقيقياً فينا بأعلى درجة.

(٢)

اعتراض الوضعيين المنطقيين^(٢) Logical Positivists على الميتافيزيقا يخطئ هدفه. القول بأن الميتافيزيقا لا تعطينا معلومات هو تماماً كالقول بأن الشعر لا يعطينا معلومات أو أن الموسيقى لا تعطينا معلومات. الجواب ببساطة هو أنها لا يفترض أن تفعل، وأنه ليس القصد منها أن تفعل.

هل الميتافيزيقا إذن بغير دلالة للحقيقة؟ إنها بكل تأكيد ذات دلالة. إنها ذات دلالة لحقيقتي الذاتية، حقيقة كينونتي العاقلة، وتلك الحقيقة ليست منفصلة عن الحقيقة الكلية total reality، إنها لا تقف خارج الحقيقة الكلية أو بمعزل عنها.

(١) هذا ما مثّل له أفلاطون بمعركة الآلهة والمردة في فقرة هامة من الـ سوفيست (٢٤٥ هـ- ٢٤٦ هـ)، علّقت عليها في أفلاطون: قراءة جديدة، خاصة في الفصل العاشر، وفي كتابات أخرى.

(٢) كما بيّنت في تصدير الطبعة الثانية، إذا كانت الوضعية المنطقية، التي كانت عاتية في النصف الأول للقرن العشرين، قد عفا عليها الزمن، إلا أن مواقفها الأساسية لا تزال ممثلة في مختلف التوجهات التحليلية والإمبريقية، فما أردّ به على المدرسة العتيقة ليس بغير دلالة للأوضاع المعاصرة.

الحقيقة الكلية ليست تمثيلا representation داخل عقلي؛ الحقيقة الكلية امتداد متصل continuum وأنا أعي وعيا مباشرا كوني لحظة في ذلك الامتداد المتصل. لمبدئى المعقولة والتكامل على هذا دلالة لكل الحقيقة؛ إنها شرطان لكل الحقيقة. لكن كل الصياغات الفكرية التي نعتبر بها عن الحقيقة، لكونها صياغات معيّنة ومحدودة، لا يمكن أن تكون إلا أسطورية. ليس من طبيعتها أن تعطى معلومات. وظيفتها أن تمكننا من أن ننال المزيد من الحقيقة في أنفسنا، وبهذا يتاح لنا أن نعرف الحقيقة. هذه وظيفة كل الفن وكل الأدب؛ لكن الفلسفة ملائمة بشكل خاص لأداء هذه الوظيفة للإنسان بالنسبة لطبيعته المميزة ككائن عقلائي.

‘المعرفة’ الفلسفية ليست معرفة موضوعية عن الكون خارج الإنسان، ولا هي تحليل ذاتي subjective analysis لحالات الوعي الإنساني، ولا هي كذلك مجرد تحليل منطقي لمقولات، يحدّد علاقات الموضوعات subjects والمحمولات predicates. إنها معرفة مباشرة بالحقيقة يحقّقها جزء من الحقيقة ذو حسّ وفكر بذاته وفي ذاته. وعلى وجه الخصوص، إنها معرفة بشروط وأبعاد تلك الحقيقة التي هي مصدر كل مفاهيمنا عن الكينونة والكمال والأزل — حقيقة الفاعلية الأخلاقية والروحية.

في الفاعلية الروحية (فاعلية العقل الخلافة) نتحرّر من كل تحديد determination خارجي، وعليه تكون لنا في الفاعلية الروحية معرفة بالكينونة الحقّة، معرفة تتسامى على كل عَرَض contingency وعلى كل الزمن، إذ أن الزمن في الفاعلية الروحية هو وظيفة من وظائف الفعل.

ما يقوله سبينوزا، مثلا، يتعلّق بالحقيقة، بعالم الحقيقة، ولا يمكن أن يكون لأى كشف علمي أو أى نظرية علمية أى دلالة بالنسبة له. بالطبع، حين يخطئ فيلسوف فيظن أن آراءه ذات صلة بالعالم الموضوعي، فإن النقد العلمي يمكن أن يظهر خطأه، لكن النقد العلمي لا يُبطل أبدا الصحة الميتافيزيقية لتلك الآراء.

وبالمثل، فإنه لا يمكن لأى تقدّم علمى أن يغيّر صدق رؤيتنا العفوية السانحة للعالم. ستشرق الشمس دوما من الشرق، وتُنجز رحلتها اليومية عبر سماننا، ثم تغوص ممتيلة أسفل الأفق الغربى. معادلات الفيزيقيين لا يمكن أن تُبطل أشياء وألوان وأحاسيس حياتنا اليومية.

(٣)

الوضعيون المنطقيون على حقّ تماما وهم مخطئون تماما. المقولات الميتافيزيقية لا هى واقعية ولا هى تحليلية؛ وبالتالي فإنها محض لغو حسب تعريف الوضعيين المنطقيين للكلام المفيد واللغو. لكن التفكير الميتافيزيقي، وهو فاعلية خلاقة، يأتى إلى الكينونة بأنساق ومثّل تشكّل العالم الوحيد المتسق، ذا المعنى، الذى نعرفه، ونكسب حياتنا اكتمالا ومعنى.

الوضعيون المنطقيون على حقّ حين يقرّرون أن الفلسفة (الفلسفة الميتافيزيقية التى يرفضونها، لا الفلسفة التحليلية التى يريدون لها أن تؤخذ باعتبارها كل الفلسفة) لا تعطينا معرفة. إنها على أى حال لا تعطينا معرفة عن الموجودات^(١). ليس هذا عمليا. قد نقول إن الفلسفة تعطينا أن نعقل الحقيقة، لكن هذا القول لا يكون دقيقا تماما، فالتمييز المضمّر فى هذا القول بين العقل والحقيقة يقوم على وهم. قد يكون أقرب للحقّ أن نقول إن الفلسفة تجعل منا حقيقة تعقل intelligent reality: إنها تمكننا من أن ننال تلك الفاعلية العقلية التى هى وحدها الحقيقة، تمكننا من أن ننال تلك الحقيقة التى هى واحدة مع فاعلية العقل. فى عبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن وظيفة الفلسفة ليست أن تعطينا المعرفة بل أن تعطينا الفهم.

(١) أرجو ألا يغيب عن القارئ أن الوجود فى مصطلحى ضد الحقيقة. انظر الفصل الثانى من الباب الثانى: 'أبعاد الحقيقة'.

أن نطلب حقيقة تسمو على زوال transience كل وجود محدود لا يعنى أن نتجاوز التجربة الإنسانية؛ إذ أننا نجد تلك الحقيقة فى الوحدة المتكاملة totality لتجربتنا، فى فعل الفهم ذاته وفى الفاعلية الأخلاقية. بأى حقّ نعتبر هذه المعرفة معرفة بالحقيقة؟ بحقّ أنه فى تكامل هذه الوحدة المتكاملة الخلاقة، وفيها وحدها، يكون للموجود المعين المحدود أى معنى وأى كينونة.

حين نفكر عقليا 'عن' الـ حقيقة (أو 'فى' الحقيقة حسبما يقضى مصطلح اللغة العربية) فإننا لا نفكر 'عن' ('فى') شىء موضوعى خارج ذاتنا. بعبارة أخرى، كل تفكيرنا الميتافيزيقى هو لا شىء غير ترتيب وتوضيح ومواءمة مفاهيمنا عن تلك الحقيقة الواحدة الوحيدة التى ندركها، حقيقة الفعل الأخلاقى. (الفعل الأخلاقى = فاعلية العقل الخلاق.)

لا يمكن لأى حُجّة أن نخبرنا بما يجب أن تكون عليه الحقيقة. فماذا يمكن لمثل هذه الحُجّة أن تبين غير توافق ما أقوله عن الحقيقة مع فكرتى الذاتية عن الحقيقة؟ كل ما يحقّ لى أن أقول هو: هذا معنى الحقيقة عندى. إذ أقول هذا فإننى لا أقصد أبدا أن أنكر معرفتنا بالحقيقة. ما أنكره هو أن مثل هذه المعرفة يمكن الوصول إليها بالتفكير الاستنباطى. هذه المعرفة هى بالضرورة وفى جوهرها إبداعية. لا سبيل لأن أعرف الحقيقة إلا بأن أحقق فى ذاتى شروط الحقيقة، أن أصبح حقيقيا فى الفاعلية الخلاقة. وإذ أن مثل هذه الحقيقة تتجاوز كل محدودية، وإذ أن كل تعبير هو تحديد، فإننى لا أستطيع أن أعبر عن مثل هذه الحقيقة إلا من خلال أسطورة. المقولات الفلسفية مهما بلغت من التجريد والتدقيق لا يمكن إلا أن تكون أسطورية بمعنى أن وظيفتها ليست أن تحدّد (تُعرف) الحقيقة بل أن تهبى مناسبة لتحقق الحقيقة. هذا هو السبب فى أنه لا يمكن لأى منظومة فلسفية أن تكون نهائية أو تامة exhaustive بمعنى أن تحنكر لنفسها التعبير عن الصدق الفلسفى.

يقولون لنا إنه لا يمكن للميتافيزيقا أن تتجاهل الكون الواقعي. يقولون إن الميتافيزيقا يجب أن تأخذ في الاعتبار بعض معطيات الواقع facts الأساسية الأولية. هذا حسن جدًا وصحيح جدًا، بشرط أن يكون واضحًا لنا ما ينبغي أن نعني بهذا القول. الكون الواقعي الذي نتحدث عنه ومعطيات الواقع الأساسية الأولية التي نتحدث عنها هو الكون الذي خلقناه بأنفسنا وهي معطيات الواقع التي خلقناها بأنفسنا^(١). القول بأن الميتافيزيقى لا يمكنه أن يتجاهل الكون الواقعي وأن عليه أن يأخذ الواقع في الاعتبار لا يعنى غير أنه لا يستطيع أن يدير ظيره لتلك المفاهيم التي صاغ الإنسان عالمه فيها. أن يفعل هذا يعنى أن يقطع كل اتصال له بالإنسانية. وبالمثل، ولنفس السبب، لا يستطيع الفيلسوف إلا أن يأخذ في الاعتبار مفاهيم ومثل وقيم المجتمع الذي يعيش فيه.

إذا أخذنا في الاعتبار أننا - نحن الجنس البشرى - لم نأخذ تفكرًا إلا حديثًا، هل يقتضى هذا أنه لا يحق لنا أن نتوقع أن نجد إجابات مرضية عن أسئلتنا؟ حين يتعلّق الأمر بوقائع facts يفترض أن نكتشفها عن الكون الطبيعى، بما فى ذلك قوانا العقلية وحياتنا العاطفية، يكون عدلا أن نلام إذا أعوزنا الصبر فى محاولتنا الحصول على إجابات لأسئلتنا. لكن حيث يكون السؤال متعلقًا بمفاهيم ومقولات categories شكّلناها بعقولنا نحن، عندئذ تكون المسألة مناسبة تمامًا لقدراتنا الفكرية، ولا ينبغي أن يُعدَّ غرورًا منّا إن توقّعنا أن نجد إجابات مرضية، بشرط أن نجد في السعى إليها. بعض المسائل الميتافيزيقية قد تكون - مثل المسائل الرياضية - معقّدة، صعبة، تتطلّب تركيزًا عاليًا وعملاً مضمّنًا كثيرًا للوصول إلى 'حلول' لها؛ لكنها قابلة للحلّ تمامًا لأن 'الحل' لها ليس إلا ممارسة لعبة وضعنا قواعدها بأنفسنا. فلعله يكون من الأنسب أن نتحدّث عن 'تفكيك' المسألة الميتافيزيقية بدلا من الحديث عن حلّها.

(١) إننا لا نخلق محتوى المعطيات، لكننا نخلق المفاهيم التي تجعل لتلك المعطيات معنى، وهذا هو ما نحن مطالبون بأن نأخذ في الاعتبار.

عالم الفيزياء لا يتساءل عن وجود 'المادة': هو يعلم أنها هناك لأنه خلقها بنفسه؛ إنها مفهومه الأولى. وبالمثل، فإن الميتافيزيقي لا يتساءل عن 'وجود' فكرته الخاصة عن الحقيقة؛ إنها الأساس والمبدأ الحاكم لكل تفكيره، وكل فكره هو تبرير وتعزيز وتثبيت لتلك الفكرة بقدر ما هو عرض وتوضيح لها.

(٤)

حين نتحدث عن معرفتنا للعالم الخارجي، أليس هناك مجال للسؤال: ماذا نعني بـ 'العالم الخارجي'؟ خارجي عن ماذا؟ — خارجي عن الـ 'أنا'؟ عن العقل؟ كل من هذين هو فريّة وهو أسطورة تماما مثل كل شيء آخر في عالم الفكر. فريّة هامة جدًا، أسطورة خصبة جدًا، هي الأساس لكل الفكر. لكن كونها تشكّل الأساس لفكرنا، لذاتيتنا، لا يجعلها أقل أسطورية. معرفتنا دائما معرفة كُـلّ متكامل totality، أو بتعبير أكثر دقة، معرفتنا هي دائما كُـلّ متكامل، حالة متكاملة. من ذلك الكل المتكامل ننحت كل التمييزات، كل الكيانات التي تعمر ذهننا، وهي كلها نسبية واعتباطية. حين ينسى أى ناتج من نتاج العقل مكانته كمخلوق عابر ويسقط في كبرياء ادعاء النهائية، فإنه يستزل على نفسه غضبة الآلهة عارمة الغيرة. سقراط كان هو الرجل الذى عمل عمل الآلهة، بكل وعى وبقظة ضمير.

خلق الفلاسفة المحدثون التمييز بين الذات subject والموضوع object، بين الوعى ومحتوى الوعى، ثم أبقوا عيونهم مثبتة على المحتوى وهكذا حكموا على أنفسهم بالانغلاق فى حدود الوجود الزائل. لهذا وجدت نظرية المعرفة الحديثة نفسها المرّة تلو المرّة تصارع أوهاما وتقبض على ظلال. العلاج هو العودة إلى الوحدة المتكاملة wholeness للفعل وأن نجد الحقيقة وفاعلية العقل فى حياة العقل الخلاق - العقل الذى ليس جوهر substance بل مستوى كينونة، أو فى حالة الإنسان، مشاركة فى مستوى كينونة.

يرى رسل Russell أن ديكارت Descartes لم يكن يحقّ له أن يقول "أنا أفكر" بل كان ينبغي أن يقول "هناك تفكير". لكن هذا من جديد يعنى العودة إلى موقف الملاحظ لما هو معطى. ما هو مهم حقاً فى الفلسفة، ما هو نقطة البدء الحقّة فى الفلسفة، هو تجربة الذات الفاعلة، العقل الخلاق. مقولة الصدق⁽¹⁾ الأولية بالنسبة للفلسفة هى أنى كائن وأنى أجد الكينونة الحقّة فى فاعلية العقل. مفهوم الشخص منفصلاً عن تفكيره ومفهوم التفكير منفصلاً عن الشخص كلاهما اختلاق fictitious. ما هو حقيقى هو وحدة الكل المتكاملة. إن رسل Russell محقّ تماماً بالطبع إذ يرى أننا لا نستطيع أن نستمّد الـ أنا من واقع الفكر (إلا بطريق غير مباشر، فى عملية استدلال نظرى)؛ لكن ليس هذا لأن الـ أنا ليست أوليّة، بل، على العكس تماماً، لأن الـ أنا أوليّة. الـ أنا لا يمكن أن تُستمدّ من أى شىء آخر. علينا أن نتخذ الـ أنا نقطة بداية وإلا فإنها ستظلّ دوماً تراوغنا.

لكن حالة الوعي فى أبسط أشكالها هى فعل عقل فاعل، فعل إيداعى، فيه يفصل العقل وجهين فى حقيقة العقل الفاعل الأولية، الوحدة المتكاملة الأولية، فينشئ الاختلاقيين fictions الأوليين، أو الأسطورتين الأوليين، الـ أنا والعالم.

الوضعيون Positivists على حقّ إذ يتحدثون عن الـ شىء وعن الـ أنا باعتبارهما اختلاقيين fictions، لكن هذا لا يبرّر اعتقادهم أننا نستطيع بالتالى أن نطرح جانباً هذين الاختلاقيين. حين نشكّل مادة (محتوى) تجربتنا فى 'أنا' من ناحية و'أشياء' من ناحية أخرى، عند ذلك فقط وبذلك فقط نصبح كائنات مفكّرة (يكسر الكاف المشدّدة) وتصبح تلك المادّة (المحتوى) قابلة لأن تفكّر (بفتح الكاف المشدّدة)؛ بخلقنا لتلكما الأسطورتين نحول عالم الظلال المبدئى، الذى نكون نحن

(1) أستخدم هذا التعبير، رغم ما فيه من مظهر التكلّف، لترجمة truth، حرصاً على التمييز بين هذا المعنى ومعنى الحقيقة reality، خاصة وأنى أقول بأن الفلسفة ليست معنيّة بالصدق الموضوعى بل بالحقيقة الذاتية. راجع الملاحظات حول المصطلحات فى بداية الكتاب.

في الأصل جزءاً منه غير متميّز، نحوله إلى عالم معقول عاقل يتكوّن من عقل وأشياء ذات معنى. كل التفكير ميتافيزيقي. يظن الوضعيون أن قبول الأساطير الميتافيزيقية يعنى افتراض وجود شيء ما فيما وراء تلك الأساطير. تلك بالطبع غواية يمكن في يسر أن نسقط في حبالها، لكن من الممكن تبديدها سريعاً، وكان الوضعيون على صواب حين بيّنوا خطأ مثل ذلك الافتراض، لكنهم وهم يزيلون الخطأ تجاوزوا المدى فأزالوا قاعدة كل فكر. الواقع أن كل ما يحتاجه الميتافيزيقي هو أن يؤكد 'حقيقتي' - معنوية - تلك الأساطير، وليس 'وجودها' في أي شيء فيما وراءها. مفهوم الوجود ينطبق على الزائل فقط وليس على سواه؛ أن نتحدّث عن وجود المتسامي transcendent ينطوي على تناقض ذاتي.

وعبى بالعالم من حولي يُنتج شينين أساسيين. أولاً هناك عديد من الظواهر phenomena. هذه معطاة؛ إنها مُعْطاة عليّ. ولكن هناك هذا الذي أقيمت الظواهر عليه. إنه شيء لا يقلّ لاجبة عن العالم المعطى بأكمله. وهذا الشيء، هذا أنا - وهنا لا مفرّ من أن أستخدم لغة فيها بعض المفارقة - رغم أنه جزء من العالم، إلا أنه ليس مجرد جزء من العالم المعطى. إنه يقف بمواجهة ذلك العالم. إنه كيان فاعل. شيء ليس موجوداً إنما هو حقيقي. (هذه العبارة الأخيرة ليس مقصوداً بها أن تكون مفارقة لفظية paradox، بل يبررها استخدامي الاصطلاحى الخاص لكلمتي 'الوجود' و'الحقيقة'، وهذا تمييز جوهري لمنظوري الفلسفي ككل، كما أقدّمه في الباب الثاني.)

(٥)

هناك بعدان أصيلان في التجربة ككل. من ناحية، هناك المعطى. حتى من منظور موقف ذاتي subjectivist جذري، أو حتى موقف 'أنا وحدي' solipsist، فإن محتوى الوعي معطى. المعطى له وجود لكنه محتوم الزوال ووهمي. من

ناحية أخرى، هناك الصور والأنساق التي تضيء المعقولة على محتوى تجربتي، وهذه وحدها حقيقية. تلك الصور والأنساق والمفاهيم التي نصّب فيها المادة الفجة لتجربتنا تشكل العالم الذي نحيا فيه حياتنا حقاً.

مفاهيمنا، وإلى حد بعيد حتى مدركاتنا الحسية، هي صياغات إبداعية من صنعنا نحن. ومع ذلك فإن أكثرنا يتقون بأنها تهيئ لنا تواصلاً ناجحاً مع الحقيقة. فلماذا تعوزنا الثقة في قدرة صياغتنا 'الأعلى' في الفلسفة والشعر والفن على أن تهيئ لنا بنفس القدر تواصلاً ناجحاً مع الحقيقة؟ تكوين المفاهيم، على مختلف المستويات، هو وسيلة للمشاركة في الحقيقة، وبالتالي معرفة الحقيقة — ليس كما نعرف الوقائع facts بل كما نعرف صديقاً؛ نعرف الحقيقة بأن نتحد مع الحقيقة في حقل فاعلية عقلية.

كل معرفة لها موضوع object هو من خلق العقل. ليس هذا تعبيراً عن موقف مضاد للواقعية. إنني لا أعني أننا لا نعرف موضوعات العالم الحقيقي. بل نعرف. أحاسيسنا جزء من عالم الطبيعة؛ عواطفنا جزء من عالم الطبيعة؛ كل ما نرى ونسمع ونحسّ ليس شيئاً غير الطبيعة. لكن أن نعرف يعني أن نترجم كل هذا في صور للعقل.

المفاهيم أنساق تضيء المعنى والمعقولة على المعطى. إنها لا تكون لها واقعية actuality إلا في موجودات معينة. إنها حقيقية إذ أن فيها وحدها يكتسب الموجود حقيقة. المفاهيم تشكل مجال الحقيقة. إذا كان أفلاطون قد ارتكب حماقة التحدث كما لو أن للصور وجود ثابت منفصل، فقد كان ذلك هو الثمن الذي كان عليه أن يدفعه للكشف عن بصيرته النافذة في حقيقة المفاهيم.

'هناك أشياء في العالم': هذه اختلاقة fiction. الأشياء لا بقاء لها ولا حقيقة. لحظة أن نعي شيئاً يتشبع الشيء تماماً بالأفكار. الشيء لا يشارك في الحقيقة إلا من حيث تكون له طبيعة مفاهيمية.

يكون للشئ وجود بالنسبة لنا - بمعنى أن يعطى موضوعيًا في تجربتنا -
بفضل كون صورته في عقلنا. الصورة (المفهوم) هي ما يعطينا الشئ كشيء.
حقيقة الصور لا تحتاج برهانًا: حقيقتها هي كونها ذات معنى، وكونها ذات معنى
هو شاهدها، هو وضوحها الذاتي.

(٦)

لغتنا قَدْرنا. اللغة تُشكّل الحقيقة، الحقيقة الوحيدة التي نحن مؤهلون
لإدراكها. في اللغة نصوغ كوننا المعنوي^(١) universe of discourse، وذلك الكون
يحدّد نطاق المعقولة لنا. يمكننا أن ننيد لغتنا ونتخذ أخرى - رياضية، فيزيقية،
أسطورية، أو ما شئت - إلا أن فهمنا يظلّ يستمدّ أنفاسه ويأتيه دم الحياة من كون
معنوي فكري.

يقول أرسطو Aristotle، "تماما كما أن الناس ليست لهم كلهم طريقة واحدة
في الكتابة، فكذلك ليس للناس كلهم نفس الأصوات في الحديث، إلا أن التجارب
الذهنية التي ترمز لها الأصوات مباشرة، هي نفسها عند الجميع، كما هو حال
الأشياء التي تكون تجاربنا تصورا لها." (De Interpretatione, ch.1, 16a)
(الاقْتباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة إ. م. إدجيل E. M. Edghill). ليس
هذا صحيحا تماما. لغتنا نصوغ تجاربنا الذهنية بمثل ما تصوغ تجاربنا الذهنية
لغتنا. الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة يحيون، بمعنى صحيح تماما، في عوالم
مختلفة.

(١) أقل هنا ما كتبه في هامش - أفلاطون: قراءة جديدة: "هذا مفهوم أساسي في فلسفتي، وقد وجدت التعبير
مستخدما في المنطق بمعنى محدود وبعيد عما أريد، ووجدته مترجما في العربية بـ "عالم مقال" (عبد الرحمن
بدوي)، لكنني لم أستغ هذه الصيغة ولم أجدها تقى بفرضي."

كيف تكون لنا معرفة بالعالم على مستوى العلم؟ بأن نصبّ خام الطبيعة في قوالب مفاهيمنا ومعادلاتنا الرياضية. هو نفس الشيء على كل المستويات. كى يكون لأى شيء معنى عندنا يجب أن يأتيها مكتسباً بالصور (المفاهيم) التي ينشئها عقلنا. ما الذي يعطى تلك الصور الحقّ في ادعاء الصواب والدلالة والموضوعية؟ اعتقد أنها في منتهى الأمر تؤسس دعواها على كونها مستمدة من حقيقة كينونتنا الذاتية^(١). أفكارنا تصدق عن الحقيقة لأنها تعبير عن حقيقتنا الذاتية ووجدتنا الذاتية المتكاملة integrity، التي هي الحقيقة الوحيدة التي نعرفها معرفة مباشرة ومؤكدة. لكن أفكارنا أيضاً أسطورية من حيث أنها لا يمكن أن تكون إلا معيّنة ونسبية ومراوغة وبالتالي خادعة إذ أن كل تعبير هو بالضرورة مغاير للحقيقة ومن ثمّ فهو يزيّف الحقيقة التي يعبر عنها.

إن العقل إذ يرفض المامعقول^(٢) فإنه لا ينكر حقيقته بل بالأحرى يحرمه الحقيقة. إنه ينكر عليه أن يكون نهائياً. يأبى العقل أن يستكين إلى المامعقول. يأبى السماح له بدخول مملكته حتى ينال المعقولية في سياق ذى معنى.

العالم الخارجى هو بالتأكيد هناك بالخارج، موجود. لكنه ليس حقيقة، لأن وجوده ذاته هو إهانة للعقل. إنه يتحدّى العقل أن يهيئ له الخلاص^(٣) فى الحقيقة.

(١) انظر "Must Values be Objective?" فى (2009) The Sphinx and the Phoenix الذى امل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد.

(٢) لعل من المفيد أن نميز بين المامعقول، الذى يقصر عن أن تتحقّق فيه المعقولية، واللامعقول الذى يناقض المعقول. بمثل ما استخدمت فى مواضع أخرى الماخلاقى، الذى ليس له دلالة أخلاقية، ممّيزاً عن اللاأخلاقى الذى يناقض الأخلاقى.

(٣) لن يغيب عن القارئ أن لفظ الخلاص (والفعل بمختلف صيغته) يأتى معه بمسحة من ثيولوجيا المسيحية. إننا مطالبون بأن نثرى لغتنا ونثرى فكرنا باستيعاب المفاهيم من كل ابداعات الإنسان الثقافية، لا يثينا عن ذلك رفضنا لكل دوجما dogma.

أولئك الذين يحتضنون الخرافات والعقائد الدوجماتية، وأولئك الذين يكنزون 'حقائق' لم يتم هضمها و'وقائع' facts لا تفسير لها، يجعلون من عقولهم أوجار وحوش بدلا من ديار مشرقة.

(٧)

المعرفة العقلانية (النظرية) لا تكون أبدا معرفة — 'العالم الخارجى'. معرفتنا بالعالم هي التجربة الحية التي ننالها بالتفاعل مع العالم، فهنا نتعامل مع دوائر تضيق أو تتسع من الامتداد المتواصل continuum الذي نحن جزء منه، إذ أن الفصل الذي نفترضه بين أنفسنا و'العالم الخارجى' هو فى الواقع اعتباطى تماما. المعرفة العقلانية (النظرية) ليست معرفة بالعالم، بل هي معرفة تصدق عن العالم لأنها معرفة بأنساق من صنعنا نحن نصوص فيها العالم فكريا - أو بعبارة أخرى، نرى من خلالها محتوى تجربتنا - أنساق هي فى الواقع أدوات خاصة بواسطتها نعيد تشكيل العالم على المستوى الفكرى لأغراض محددة. النظريات theorems الرياضية لا تصدق لأن فى الطبيعة مثلثات أو مضلعات، وإنما لأننا نستطيع أن نرى الطبيعة من خلال صور المثلثات والمضلعات ونحصل على نتائج تخدم أغراضنا. قوانين الفيزياء لا تصدق لأن فى الطبيعة أشياء مثل القوة force أو الكتلة mass أو السرعة velocity، بل لأننا نستطيع أن نعيد تشكيل الطبيعة فكريا فى هذه الصور. هناك بالطبع فى بعض العلوم مزيج من 'المعرفة الوصفية'، التي هي سجل من تجربتنا المباشرة بالعالم، والتي هي، من حيث هي كذلك، ليست عقلانية (نظرية). أن نتحدث عن 'المعرفة الإمبريقية' هو فى الحقيقة مدعاة للاضطراب الفكرى. مثل هذه المعرفة، فى جانبها الإمبريقى، هي محض وصفية ولا تمكنا من أن نمضى لأبعد من المعين (الحالة المحددة). أى دلالة معنوية تتصل بمثل هذه المعرفة لا بد أن تصدر عن نسق فكرى.

خطيئة الفكر الحديث التي بدأت حين رأى ديكارت Descartes أن الامتداد هو الصفة (الطبيعة) التي تنتهي إليها وعندها معرفة الأشياء كلها، وأنزل حتى الفكر لنفس المستوى إذ جعله موضوعا للملاحظة - هذه الخطيئة بلغت ذروة غطرستها في الـ فينومنولوجيا Phenomenology وفي الوضعية المنطقية.

ربما يكون لنا في الإدراك الحسي وعى مباشر بالتكوينات الزمانية والمكانية. نظرية هيوم Hume التفقيتية هي وحدها التي تثير متاعب في وجه هذه النظرة. كل ظواهر اللون والصوت، كل الأحاسيس والمشاعر الأولية، حيثما أو كيفما يكون منشؤها، هي معطاة وهي من مكونات عالم الواقع. كل هذا لا يستقص بأي شكل من صدق القول بأن كل معقولة تأتي من صور وأنساق يفرضها العقل.

مسألة علاقتنا بالعالم يمكن معالجتها بإحدى طريقتين. (١) إما واقعيا، علميا - هذه الطريقة يمكن أن تظهر لنا كيف صرنا إلى حيث نحن وكيف صرنا إلى ما نحن عليه، تُظهر لنا أي دور تؤديه في مجريات العالم وأي دور تؤديه مجريات العالم في تحديد كينونتنا، لكنها لن تستطيع أبدا أن تعطى الإجابة عن أعمق تساؤلاتنا، عن الأسئلة التي نلج علينا وتقض مضاجعنا. (٢) أو فلسفيا، بأن نعالج مسألة معنى الكون. هنا نضع مُثلنا كشروط للمعقولة وشروط للحقيقة. ما صلاحية هذه المُثل، هذه الشروط؟

فكرة أن "أقسام categories النحو هي أيضا أقسام الفكر" ليست وهما، كما يقول رسل Russell إلا من حيث أن كل الفكر هو وهم. أقسام النحو هي فعلا أقسام الحقيقة لسبب بسيط جدا هو أن الحقيقة هي حقيقتنا نحن، الحقيقة التي نكتشفها في الفاعلية الخلافة مُموضعة objectified في أعراف الفكر، في اللغة.

سعى الوضعيون المنطقيون لتكوين لغة "حيث تكون طبيعة أو بنية الحقيقة منعكسة في بنية اللغة ذاتها" (Herbert Kohl, The Age of Complexity). سواء كان ذلك المسعى قابلا للتحقيق أو لم يكن، بالنسبة لما كانوا هم يعنون بكلمة 'الحقيقة'، هذا أمر ليس لي أنا أن أقرره؛ أما ما أقرره فهو أن ما أعنيه أنا بـ 'الحقيقة' لا ينعكس في لغة الفلسفة، إنما تنشئه لغة الفلسفة.

مقولاتنا عن الواقع يمكن أن تكون صادقة أو خاطئة أو غير ذات معنى. المقولات الميتافيزيقية، مثلها مثل مقولة رسل Russell عن ملك فرنسا الحالي الأصلع، لا هي صادقة ولا خاطئة، إنما هي حقيقية، لحقيقتها درجة من الكمال تعلق أو تتكفى. (بمفهوم درجات الكينونة عند برادلي Bradley).

أينشتاين Einstein لم يخترع البعد الرابع. كل شاعر، كل إنسان بسيط يمضى سانجا في حياته اليومية، كان دوما يتعامل مع الحدث رباعي الأبعاد. إنما حطم أينشتاين الفاصل الوهمي الذي أقامه الفيزيقيون بين مفهوم الزمان ومفهوم المكان، والذي كانوا قد صاروا يتوهمونه فاصلا لا سبيل مطلقا لاجتيازهِ. إذا كان ذلك الوهم قد لَوَّنَ بعض جوانب فكر بعض الفلاسفة المحدثين، فإن ذلك لم يحدث إلا لأن الفلسفة الحديثة كلها كانت قد وقعت إلى حد بعيد تحت تأثير العلم الحديث، مما أضرَّ ضررا بالغا بالفكر الفلسفي. إنني لا أظن أن أيًّا من قدامى الفلاسفة - بصرف النظر عن مفارقات زينو Zeno - اقترب خطأ أن يجعل العالم ينقسم إلى عالم ساكن من مادة ذات امتداد من ناحية، ودفق تيار ديمومة سحري من الناحية الأخرى. ما أقوله هنا ليس له بالطبع أي مساس بعمل أينشتاين الرائد في حقل الفيزياء، حقل لست مؤهلا للاقترب منه.

(٨)

فاعلية عقلية هي بالنسبة لى أساس ومنبع كل المعرفة وكل الحقيقة^(١). لكن الـ 'أنا' التي تعرف ليست مرادفة للذات التي ترتبط ارتباطا مباشرا وحميما

(١) مجاهدة صياغة الروى والمبادئ الميتافيزيقية هي صنو مجاهدة صياغة الروى التصوفية. في كلتا الحالتين نحاول أن نعبّر عن المطلق واللامحدود في صياغات هي بالضرورة نسبية ومحدودة. كل مقولة ميتافيزيقية - إن لم يكن القائل غارقا في الوهم - هي ليماء القصد منها استثارة معنى يجده القارئ في عقله، ويخطئ إن حاول أن يجده في كلمات المقولة.

بكل مشاعري وكل وقائعي. الـ 'أنا' التي تعرف تعي حدود الذات وتعني أن ذاتي جزء ضئيل من العالم الذي تعيه الـ 'أنا'، بمثل ما في وعيها بذاتي من مباشرة وبقين. والـ 'أنا' التي تعرف تعي كون الـ 'أنا' حقيقة أكثر أصالة من ذاتي ومن العالم الذي يضم ذاتي كجزء منه، وهي بنفس القدر تعني أنها (الـ 'أنا')، إلى مدى ارتباطها بعالمي المعين، هي لا شيء، وإذا كانت مع ذلك حقيقة أكثر أصالة وأكثر دواما من العالم ومن الذات، فما ذلك إلا لأن الفاعلية العقلية من حيث هي، هي الكينونة وهي المعنى، وهي الأساس وهي المنبع، للعالم.

هناك بالتأكيد عالم خارجي. سواء كانت صلابة ودفء فئجان القهوة في يدي هما في الفئجان، أو كانت الصلابة والدفء وكل الفئجان والقهوة التي فيه ليست إلا شبكة مترابطة من الأحاسيس، فإنها على أي حال هناك. سواء كان وجودها فيزيقيًا أو نتاج فيزيولوجي، فإنها خارج الـ 'أنا' التي تطرح السؤال؛ إنها ليست نتاج فهمي، ليست نتاج عقلي الفاعل. ما يرجع لعقلي الفاعل هو معناها وقيمتها — هو التأويل الذي يجعل منها وحدات متكاملة معقولة.

هل جسدي خارج ذاتي؟ إذا لم يكن جسدي خارج ذاتي، فالكون أيضا لا يكون خارج ذاتي، لأن الكون متواصل مع جسدي. أنا - الـ أنا الذي يفكر، الذي يريد، الذي يُبدع - أعيش في العالم وأنا جزء من العالم وعندى إدراك مباشر بالعالم، كعالم يمثل فيه الفكر والإرادة والإبداع الحقيقة المجسدة الوحيدة التي عندى وعي بها.

أنا - أي هذا الكيان العضوي النفسي الفيزيقي الذي أدعوه ذاتي - جزء من العالم الذي أعرفه. لكن عقلي - فاعلية عقلي الفاعل - ليس جزءا من العالم بنفس المعنى. عقلي ليس داخل العالم ولا خارج العالم، بل هو أساس 'حقيقة' العالم.

أنا أعرف ذاتي كجزء من العالم. الذات التي تُعرف على هذا النحو لا يمكن أبدا أن تكون إلا شيئا محدودا محددا داخل العالم. العقل العارف يعرف أنه هو الفاعلية العاقلة - الحقيقة - العاملة في ذلك الشيء المحدود المحدد.

أنا أعرف العالم، لكن العالم ليس معرفتي؛ فأنا أعرف أنى فى معرفتى للعالم
أعيد بناء العالم، أوكد العالم، على المستوى الفكرى.

هل أعرف العالم الحقيقى؟ هذا السؤال لا يمكن أن يطرحه إلا من يجعل
المعرفة ضدًا للعالم الذى يُعرف - هذا إجراء فلسفى مشروع، لكننا متى فعلنا ذلك
لا يكون لنا أن نرادف بين الوجهين المتضادين. إننا بالفعل نعرف العالم الحقيقى -
على المستوى الساذج وعلى المستوى الفلسفى كذلك، لكننا حين نقرّر أن نتميز بين
المعرفة وموضوع المعرفة لا يجوز لنا أن نسأل ما إذا كنا نستطيع أن نعرف العالم
الحقيقى: فلسفيًا، نحن نعرف العالم الحقيقى بالمعنى الذى قصدناه حين أسسنا
التمييز بين المعرفة وما يُعرف؛ على المستوى الساذج، نحن نعرف بالفعل العالم
الحقيقى الذى نحن جزء منه لا يتجزأ والذى له معقولية وله فاعلية عقلية فينا. لا
يصير السؤال لغزًا يستعصى على الحل إلا حين نأخذ 'نعرف' بالمدلول الفلسفى
و'العالم الحقيقى، بالمدلول الساذج؛ حينئذ يتحول السؤال إلى لغو بلا معنى.

(٩)

إذا كانت المفاهيم من خلق العقل، فكيف يكون للناس تراث مشترك من
المفاهيم؟ المفاهيم 'العليا' قد تكون هبة عقول خلاقة عظيمة انتقلت إلى بقية الناس
بواسطة اللغة. لكن كيف يحدث، على مستوى الإدراك الحسى، أننا نشارك، ويبدو
أن الناس فى كل الأزمان قد شاركوا، فى نفس المفاهيم الأساسية؟

ظاهريًا، يبدو أن هناك إجابتان بديلتان: إجابة أفلاطون، أى القول بأن تلك
المفاهيم جاءت معنا أو جاءت إلينا من عالم آخر^(١)؛ وإجابة كنت Kant، أى القول
بأن تلك المفاهيم وظائف للعقل، تنشأ من بنية العقل. إجابة أفلاطون، وهى أسطورة

(١) هذا حسب الفهم السائد لما يسمى بـ 'نظرية الصور' عند أفلاطون؛ لكنى فى أفلاطون: قراءة جديدة أعارض هذا
الفهم وأقدم تأويلا مختلفا، أسسه أن 'النظرية' المزعومة هى فى جوهرها أسطورة تشير لفاعلية وإبداعية العقل.

صريحة، هي الأكثر خصبًا لأنها تحفزنا على أن نعاود دوما صياغة المسألة من جديد ودوما نجيب عليها من جديد. إجابة كُنتَ تحملنا عائدين إلى بصيرة سقراط العظيمة ومؤدّاها أن سبيلنا الوحيد لمقاربة الفهم الفلسفي هو السعي لأن نفهم أنفسنا. صياغتي الخاصة للإجابة - وهي ليست إلا إعادة لصياغتي أفلاطون وكُنتَ - هي أن مفاهيمنا هي تعبيرات خلاقة عن شروط الفاعلية العقلية. الوحدة المتكاملة لتجربتنا تتطلّب أن تكون الأشياء متواصلة ومتلاصقة، فنخلق مفهوم العلاقات المكانية؛ الوحدة المتكاملة لتجربتنا تتطلّب أنساق ترابط الأحداث، فنخلق مفهومي الديمومة والسببية. ليس ثمة تجربة بدون استمرارية وبدون ديمومة. صياغة شروط التجربة العاقلة تلك في أنساق ومفاهيم الصور والعلاقات المكانية والزمانية هي فعل خلاق. كل المفاهيم هي تعبير عن شروط فاعلية العقل والمعقولة، شروط وحدة العقل المتكاملة.

المبادئ الترنسندنالية (إذا استعرنا مصطلح كُنتَ) هي مبادئ تنشأ من شروط الفاعلية العقلية، أو فلنقل إنها تعبر عن صورة العقل. المفاهيم التي تستند إليها مدركاتنا الحسية الأساسية الأولية وتصوراتنا الفكرية **concepts** الرئيسية يمكن أن تراجع ويمكن أن تُغيّر تماما، لكن لا بدّ أن تحل محلّها مفاهيم هي بالمثل تعبير عن نفس شروط التجربة العاقلة. هكذا يمكن أن تكون لنا أنظمة هندسية **geometries** مختلفة، لكنها كلها يجب أن تكون معقولة وعقلانية؛ وإلا فلن تكون لها علاقة بعقلنا، وبالتالي لن تكون لها علاقة بعالمنا.

إذ أقيم أول تضادّ بين ذاتي والعالم الخارجي أخلق فكرة المكان. هكذا فإن صورة وعيي بعقلي متميّزا عن كل محتوى تجربتي هي الأساس لكل الأنساق والعلاقات المكانية.

حين تحدّث كُنتَ عن صور ترنسنندنالية يضيفها العقل على عالم التجربة فإنه قدّم إسهاما بالغ الأهمية للفكر الفلسفي. لكنه إذ اعتبر فصل الصور

الترنسندننتالية عن محتوى التجربة نهائياً، أوجد المسألة الوهمية التي تدور حول 'حقيقية' المكان والزمان، وأوجد أحجية 'الشيء في ذاته' التي لا حل لها. التجربة وحدة متكاملة whole والصور التي يقدّمها العقل ليعطى المعقولة للتجربة هي أنساق فكرية لتأويل التجربة ككل. إذا كان المكان والزمان لا حقيقة لهما إلا في العقل، فالمكان الفكري والزمان الفكري - والعقل ذاته - لا تتحقق له الواقعية والوجود إلا في عالم التجربة، في التجربة كوحدة متكاملة. كل تمييز، كل فصل، لا صحة له إلا كتعبير أسطوري عن الكل الذي استمد منه؛ متى اقتطع من ذلك الكل يمسى خرافة عقيمة.

فيما وراء المعطائية^(١) givenness الجرداء للواقع الفيزيقي، ليست هناك 'وقائع' facts ولا مقولات صادقة^(٢) truths إلا وتكون إبداعات فكرية من صنعنا نحن. إلا أن بعضاً من إبداعاتنا هذه قد تكون من القدم - يجوز أن يكون بعضها قد سبق بزوغ النوع البشري - حتى أن أى محاولة للاستغناء عنها يكون معادلاً لسحق ومحق نسيج كينونتنا الخاصة. هذه 'الوقائع' و'مقولات الصدق' هذه هي أعراف conventions أساسية، هي اختلاقات fictions إجرائية، ضرورية لسير حياتنا الحيوانية^(٣) مثل ضرورة الأعراف الاجتماعية لسير حياتنا الإنسانية.

(١٠)

أنا كائن. مهما تماديت في الشكّ ومهما أوسعت مدى ما أضعه موضع تساؤل، فإنني أعرف أني كائن وأعرف أني واع بكينونتى. كينونتى وفاعلية عقلى

(١) بمعنى كونها معطاة.

(٢) اعتدنا ترجمة truth و fact والكلمة الواحدة 'حقيقة'، لكن التمييز بينها ضرورى في أى نقاش فلسفى. انظر الملاحظات حول المصطلحات في بداية الكتاب.

(٣) من الخطأ أن نرى عيباً في هذا التعبير. أساس حياتنا حيوانى، وعلى هذا الأساس بنى نوعية الحياة الخاصة بنا ككائنات إنسانية.

هما بالنسبة لى أسبق من كل الموجودات وأسبق من معرفتى بالموجودات. كينونتى كعقل فاعل هى الحقيقة الأولية التى أعرفها مباشرة وفى وضوح ذاتى لا يداخله شك.

أنا كَلّ متكامل. إذا كنت حين أمارس لعبة التتظير theorizing، أخلق التمييز بين العقل العارف وموضوعات المعرفة، أو بين الروح كفاعل والوقائع actualities التى تتكَلّ محتوى الفعل، فلا يحقّ لى أن أمضى فأطالب بأن يُعرف العقل كموضوع، أو أن تُقدّم الروح كمحتوى للتجربة؛ هذا يكون خروجاً على قواعد اللعبة.

التأكيد على دور العقل فى خلق العالم الذى نحيا فيه ككائنات إنسانية لا يعنى إنكار وجود العالم مستقلاً عن العقل الإنسانى. العالم هناك، موجود، وكل واحد من المنظومات التى أشير إليها بـ أنا هى جزء من منظومة أكبر، وتقف فى مواجهة ليس-أنا أكبر. لكن تلك المنظومة الأكبر، بما فيها جسدى، هى دائما بالنسبة لى مغلفة فى صور وأنساق يُضفيها عليها عقلى، وجودها دائما حاضر بالنسبة لى فى تلك الصور والأنساق التى يضفيها عليها عقلى. أقول 'عقلى' لأن الصور والأنساق التى هى جزء من تراثى الثقافى تتجسد واقعيًا فى صياغات وتكوينات تصدر عن عقلى الفردى.

كلنا فاعليات عقلية حية، أجزاء من مسار العالم. عقولنا ليست كائنات غريبة عن العالم، تراقب العالم فى عزوف متعالٍ من مكان ما خارج العالم. ليس هناك مجال لأن نتساءل كيف يمكن أن نعرف العالم الحقيقى. نحن نعرف العالم الحقيقى لأن عقولنا الفاعل هو من صميم العالم. السؤال الذى يجدر بنا أن نطرحه هو بالأحرى، كيف يمكن أن نعرف الحقيقة الكلية بينما نحن مجرد أجزاء من الحقيقة؟ إذا كانت الـ حقيقة تتحقق المرّة تلو المرّة فى كَلّ متكامل معيّن، وإذا كانت الوحدة المتكاملة wholeness هى جوهر طبيعة الـ حقيقة، عندئذٍ إذ نكون نحن أنفسنا كُلا

متكاملا، في النزاهة الأخلاقية والفكرية، في الوحدة المتكاملة للفن، نعرف طبيعة الحقيقة (إذا أخذنا كلمة 'نعرف' بشيء من التسامح).

كل واقع **actuality** نسبي. ومع ذلك فإننا نمضي من الواقع إلى المطلق. إن هذا ليكون تناقضا صريحا لو اعتبرنا أن الواقع هو مصدر مفهوم المطلق عندنا. في التعامل مع الواقع، يُخضع العقلُ الواقعَ لشروط المعقولية الخاصة بالعقل. يفرض العقل صورته الذاتية على الواقع. هكذا يحفظ العقل تلقائيته في تعامله مع الواقع أيما ما كان المحتوى الذي يجابهه الواقع به. أعطى كل من أفلاطون وسبينوزا وكنّت صيغته الفردية من البصيرة الأساسية التي كشف عنها سقراط: أعطى كل منهم تأويلا خلافا للفكرة الواحدة.

لا يُسقط الإنسان ذاته على العالم؛ لا يتلقى الإنسان العالم داخل ذاته؛ لا يقف الإنسان قبالة العالم؛ ليست هناك ثنائية، ليس هناك انفصال، ليست هناك فجوة قابلة أو غير قابلة للاجتياز بين الإنسان والعالم: الإنسان - كل إنسان فرد - والعالم كل متكامل **totality**. كل أساليب تصوير العلاقة بين الإنسان والعالم هي أنساق يمتثل فيها الإنسان ذلك الكل المتكامل، هي وسائل لتجاوز التمييزات التي أوجدها الإنسان لنفسه. إذا اختار الإنسان أن يحبس نفسه داخل تلك التمييزات، معتبرا إياها قصوى ونهائية: كما فعل أفلاطون ومفكرو المسيحية الذين تبعوه بالتمييز بين الروح والجسد؛ كما فعل أتباع ديكرت بثنائية العقل والجسم؛ كما فعل الإمبريقيون البريطانيون بتضاد الفكرة والموضوع؛ كما فعل سارتر **Sartre** باقتطاع الذات من العالم - إن فعل الإنسان هذا فلا يمكن إلا أن يلحق الضرر بوحدة ذاته المتكاملة **integrity**؛ عندئذ تتوالد كل أنواع الصعوبات، إبستمولوجية وأخلاقية ونظرية.

المعطى الذي يواجهنا به العالم يكون دائما قابلا لتأويلات مختلفة. أيّا كانت المعايير التي نقيّمها لتفضيل تأويل على آخر، فإن ما يهم في منتهى الأمر هو أن

يُتيح التأويل لعقلنا مجالاً لتأكيد ذاته في ممارسة الفاعلية العقلية، في فعل إبداع أنساق معقولة. أنساقنا المعقولة ليست غريبة عن العالم. عقلنا يقف من العالم موقفاً هو نظير موقفه من العقول الأخرى. حين أحداث مع صديق، فإنني لا يمكن أبداً أن أدرك حقيقة أفكاره ومشاعره، لكنني أستطيع أن أكون لِنفسي تأويلاً يصدق على الأصل بدرجة تؤمن إمكانية التواصل والتعاطف المتبادلين. وبالمثل فإن فكري كتأويل لأحداث العالم هو من صميم العالم من حيث أني جزء من المتواصل الكلي الذي هو العالم؛ لكن من حيث أنه، في جانبه المفهومي، هو تحقيق إبداعي على مستوى جديد، فإنه لا يمكن أن يصدق على العالم إلا من حيث يمكنني من أن أتواصل وأن أتعاطف مع العالم.

التأكيد على البعد المفهومي لكل معرفة، حتى نزولاً إلى مستوى الإدراك الحسي البسيط، لا يعني مطلقاً إنكار موضوعية المعرفة. المحتوى الأولي لكل معرفة هو بالضرورة 'هذا'، هو بالضرورة معطى. التنظيم والتكامل اللذان يمنحهما العقل للعالم المحيط به هما تعبير عن حقيقة العقل، هما تجسيد في واقع *actualization* لحقيقة العقل، ومع ذلك فهما بنفس القدر تحقق للواقع الأولي، ولا يمكن لأي تحقق إبداعي أن يكون ملاءمة *negation* للمعطى الأصلي. وإذا أكد العقل طبيعته الذاتية في الصورة المتسقة وفي الوحدة المتكاملة، فإن العقل نفسه هو جزء من الكل المتكامل الذي يعكسه العقل، وذلك الكل المتكامل، بنفس القياس، يتحقق في الصورة المتسقة وفي الوحدة المتكاملة.

فكرتي لا تكون الشيء؛ إنها تكون معنى الشيء — تكون وظيفة الشيء في عالمي المعقول. إنني أعيش في عالم من أشياء ترتطم بي وأرتطم بها؛ وأحياناً في عالم من معانٍ، فيها كل ما لي من قيمة وفيها غاية كينونتي.

(١١)

فكرى يشكّل الحقيقة التي فيها أحياء وفيها تكون لى كينونتى. فكرى يحدّد نصيبى من الحقيقة. ليست هذه 'أنا وحيدية'^(١) solipsism. أنا لا أقول إن الحقيقة هى فكرى. أقول إن فكرى هو الحقيقة التي أشارك فيها، الكون الذي أنتمى إليه ومن موقعى فيه أعى تماما كونى لا شىء سوى واقع محدّد، محدود، زائل: لا شىء غير لحظة عابرة.

هل الـ 'أنا وحيدية' غير قابلة للنقض منطقياً؟ ليست كذلك إلا كأحجية تبدأ بأن تضع قواعد تستبعد كل حلّ. لكنها ليست مسألة حقيقية. ابتداءً، ينبغى أن نلاحظ أن لفظ الـ 'أنا وحيدية' مزدوج المعنى equivocal.

من ناحية هو صحيح، بل هو تحصيل حاصل tautologous، أن نقول إن كل ما أعرف يقع، بطريقة أو بأخرى، بمعنى أو بأخر، داخل تجربتى؛ أن نقول إن كل ما أعرف لا أعرفه إلا كموضوع لعقلى. لكن هذا لا يعنى شيئاً سوى أنى لا أستطيع أن أعرفه إلا إلى مدى ما أخضعه لصور يُسقطها عليه عقلى. إنه لا يعنى أن وجوده يعتمد على عقلى. وجوده، كونه معطى، هو دائماً هناك، يحدّق فى وجهى، ينوء بقله على. جسدى نفسه؛ دوافعى، نوازعى، توجّعاتى وابتهاجاتى؛ كل كينونتى إلى مدى ما هى على أى نحو موضوعية، كلّها معطاة، ووظيفة عقلى الفاعل أن 'يبرّر' redeem تلك المعطائية givenness بأن يضىف عليها صوراً تحوّلها إلى تجربة معقولة مرتبطة بالذات subject ارتباطاً لا ينفك: أقول 'يبرّر'ها' لا 'يُبطّلها'.

(١) عن مصطلح الـ 'أنا وحيدية' انظر هامش ٢٣.

الوجه الآخر أو الفرع الآخر من الـ 'أنا وحديّة' يتعلّق بحقيقة الأشخاص الآخرين. من جديد، ما الذى يطلبه القائل بالـ 'أنا وحديّة' ليرضى؟ أن تتحوّل ذاتية الآخرين إلى ذاتيته الذاتية؟ أم أن تتحوّل تلك الذاتية بطريقة ما إلى موضوعية ليتفحصها؟ - لا تجهد نفسك أيها القارئ العزيز لفهم هذا السؤال: إنه لا معنى له. كيف يمكن أن يكون له معنى؟ إننى أعرف الأشخاص الآخرين بالطريقة الوحيدة التى يمكن أن يُعرف بها الأشخاص؛ أعرفهم بفاعليتهم الخلاقة، أعرفهم بتلقائيتهم، أعرفهم بالحبّ يعطى ويُنال.

الردّ النهائى على الـ 'أنا وحديّة' هو أن مُعطائية givenness وجود الواقع هو بُعد أصيل للحقيقة، هو شرط أولى للفاعلية العقلية: وفى تلك المُعطائية فإن 'واقعية' العالم 'الخارجى' (كونه واقعا) هى من مرتبة واقعية كل ما يشكّل كينونتى الفردية من حيث تُعتبر موضوعية. السؤال الوحيد الذى يجوز طرحه يتعلّق بتحديد ما هو خارجى وما يدخل فى إطار الفردية individuality، وهذا أمر يتقرّر على أساس ما هو أيسر عمليًا. العالم هناك ويمتدّ لما وراء كل ما يمكن أن اعتبره حدودا لفرديتى بأى معنى ذى دلالة. أما كيف نحدّد بالضبط العالم بالنسبة لفرديتى وفرديتى بالنسبة للعالم، فهذه مسألة يمكن أن نقرّرها بأشكال مختلفة - متكافئة فى صلاحيتها - لأغراض مختلفة: بعبارة أخرى، إنها مسألة عملية وليست فلسفية.

تجربة التواصل هى الدحض الفعال للـ 'أنا وحديّة'.

(١٢)

العالم باعتباره شيئًا خارجيًا بالنسبة لنا، باعتباره معطى موضوعيًا، يكتسب معقوليته من العقل، لا نستطيع أن نعرف عنه إلا ما وضعه فيه العقل. من جديد

نجد أفلاطون وكنت يتفقان في هذا. وما الذي نعرفه عن هذا العالم الخارجي بالنسبة لنا؟ لا شيء غير ظواهر. يقول كنت إننا لا نعرف عن أشياء عالم الظواهر ما هي في ذاتها؛ ويقول لنا أفلاطون إن أشياء عالم الظواهر هي محض ظلال؛ وكان سقراط قد توصل مبكراً في حياته إلى نتيجة مؤداها أن البحث في العالم الخارجي لا يثمر الفهم الذي كان يسعى إليه. تخلى سقراط عن كل سعي لمعرفة العالم الخارجي، دون أن ينكر مما لتلك المعرفة من قيمة وما فيها من فائدة، واختار بدلاً من ذلك أن يكرس نفسه لفهم عقله الذاتي. رأى سقراط أن البحث العلمي في العالم الخارجي والتمحيص الفلسفي للعقل الإنساني مسعيان متميزان تماماً. حين تجاهلنا هذه البصيرة السقراطية، ضلّت الفلسفة طريقها.

في الـ پارمنيديس لأفلاطون يقال لنا إننا سواء افترضنا وجود أو عدم وجود الـ واحد، فإننا نستطيع، بنفس القدر، أن نؤكد وأن ننفي كل شيء عن الـ واحد وعن كل شيء آخر (١٦٦ ج). كل شيء يمكن أن نؤكده وكل شيء يمكن أن ننفيه. ليس من حظ الإنسان أن تكون له معرفة مؤكدة مأمونة. كل صدق ليس إلا نصف-صدق. أفضل ما هو ممكن للإنسان أن يعقد العزم على ألا يسقط ضحية لخداع النفس، وأن يرى في وضوح أن كل المعرفة وكل الحوار الإنساني أشبه بالحواديت الخرافية، وأن يتشبّه بنزاهته العقلية.

الفصل الثامن

طبيعة التفكير الفلسفي

ملحوظة تمهيدية

الفلسفة ليست علما في مرحلة الطفولة، وليست علما جنينياً. كوزمولوجيات وفيزيقات الأيونيين لعلها كانت بدايات للعلم الحديث، أو كانت نقطة تحول في مسار التفكير العلمي. لكنها لم تكن، بهذا الوصف، إسهامات في الفلسفة. كان إسهام الأيونيين في الفلسفة يتلخص في تأكيدهم أو افتراضهم أو استشفافهم لمبادئ المعقولة، ووحدة كل كينونة، واتساق وترابط كل الموجودات. هذه الافتراضات كانت بصائر فلسفية، أو فلنقل بالأحرى إنها كانت أفعال تفكير فلسفي خلاقة. حين أدار سقراط ظهره لأبحاثهم الفيزيقية لم يكن يقلل من شأن العلم بأكثر مما كان يقلل من شأن بناء السفن أو صنع الأحذية، إنما كان يرسم خطأ فاصلاً بين مجال العلم، الذي لم يكن هو مقصده، ومجال الفلسفة الحقّة التي كان مشغولاً بها. ذلك التمييز نحن نحتاج أن نعيد توكيده اليوم. من المهمّ جداً أن نراه في أوضح ضوء. منذ نأى الفكر الحديث بنفسه عن التفكير السكولاستي *Scholastic* ظل الناس يناقشون العلاقة بين العلم والفلسفة ويضعونها في موقف تضادّ، وكلما أمعنوا في ذلك زاد الخلط بين العلم والفلسفة. علينا أن ندرك أن العلم والفلسفة ليسا منهجين في البحث متنافسين، ولا مستويين من التطور لنفس النشاط، وإنما هما نمطان من التفكير مختلفان تماماً، يؤدّيان وظيفتين مختلفتين في الحياة — هما مختلفان كاختلاف العمل واللعب؛ كاختلاف المعمار والموسيقى، ولو أننا نستطيع أن ننبئين، وعن حقّ، الكثير من التماثل بين الاثنين.

(١)

لم يستطع مفكرو الإغريق قبل سقراط أن يفصلوا بين مباحثهم الفلسفية واهتماماتهم العلمية، وإذ وجدوا التسليم بمعطى نهائى فرضاً أولياً في البحث

العلمي، لم يكن في مقدورهم أن يجتازوا العقبة، وإذا كانوا يحملون وزر العلم على أكتافهم، حرّم عليهم الدخول إلى جنة الفلسفة، ولو أنهم استرقوا النظر عبر بواباتها. استمدّ سقراط من اهتماماته الأخلاقية العزم على نبذ العلم: أعلن أن البحث العلمي، مهما كانت قيمته، ليس همه الأول؛ حرّر عقله من أسر المعطى فاستطاع أن يؤكد حقّ العقل في التكامل الذاتي التامّ.

في طفولة التفكير العقلاني كان لا مفر لفرعَي الفلسفة والعلم، وقد نبأنا من تربة واحدة، أن يتشابكا. مع مرور الوقت كان لا بدّ لهما، كي ينموا نموا صحياً، أن ينفصلا. في الأزمنة الحديثة كان العلماء أسبق لإدراك الحاجة لإبقاء حقل عملهم خالياً من التلوّث بالمسائل الفلسفية والتوجّهات الفلسفية. أما الفلاسفة من الناحية الأخرى فقد استمروا يربكون أنفسهم ويحبطون مقصدهم بتقديم فروض الطاعة للعلم.

إننا نوفر على أنفسنا اضطراباً لا نهاية له ونضع حدّاً لكثير من الجدل إن نحن اعترفنا بأن الفلسفة نوع من التفكير يختلف عن العلم بمثل اختلاف الاستمتاع بسيمفونية عن الاستمتاع بوجبة جيّدة. الواقع أن الفلسفة أقرب للشعر منها لأيّ من العلوم، ولا أسستى الرياضيات (إن تكن الرياضيات بالفعل علماً ولم تكن بالأخرى فناً إبداعياً). هذا لا يعنى أن ننكر أن بعض الدراسات الفلسفية - المنطق مثلاً ونظرية المعرفة - لها طبيعة علمية، على الأقل في بعض جوانبها، وتتداخل مع العلوم.

إننى أهدف لأن أقرّر وأن أؤكد إمكانية وأهمية، بل بالأحرى ضرورة، فلسفة ماعلمية *ascientific*؛ فلسفة ليست فحسب مستقلة عن كل بحث علمي، بل متميزة تماماً في منهجها، ومقاربتها، وغايتها، عن علوم الطبيعة.

(٢)

على مدى أحقاب كان الإنسان يبدع الميثولوجيات. وعلى مدى أحقاب كان الإنسان يمارس العلم. فى نحو القرن السادس قبل الميلاد، وفى أيونىسا، اقترنت الميثولوجيا بالعلم، وكانت الثمرة مولد الفلسفة. كانت الابنة الوليدة شخصاً قائماً بذاته؛ كانت متميزة عن الميثولوجيا بمثل تميزها عن العلم. ورثت الفلسفة عن الميثولوجيا التطوع للعثور على إجابات عن الأسئلة الأساسية، القصوى. وورثت عن العلم الالتزام الأمين بأحكام التفكير العقلانى. الفلسفة متميزة عن الميثولوجيا؛ إلا أن الفلسفة لا تكون حيث لا يكون هناك انشغال حى بالمسائل القصوى التى نشأت عنها الميثولوجيا. الفلسفة متميزة عن العلم، لكن الفلسفة لا تزدهر إلا فى جوّ متشبع تماماً بالتوجه العلمى وأسلوب التفكير العلمى.

وظيفة الفلسفة توليد 'الأفكار'. لا يمكن لأى تجريب^(١) experiment ولا لأى قدر من الملاحظة أن يثبت صحة الفكرة أو أن يؤكدها. وظيفة التجريب experimentation والملاحظة التثبت من الوقائع ومن تلازم الوقائع، وظيفته تأكيد واقعية التكوينات، لا تأكيد حقيقة الفكرة. الفكرة هى شاهد ذاتها تماماً كما أن الحس هو شاهد ذاته. الفكرة، كصورة، هى 'صدق' أولى، هى حقيقة. الفلسفة تتحرك فى مجال الأفكار؛ لذا فإنها لا تهتم بالموجودات existents؛ ومن هنا فإن استخدامى لكلمة 'صدق' فى العبارة السابقة كان غير صحيح تماماً. العلم يعنى بالموجودات، ولو أنه بالضرورة يعنى بالموجودات فى علاقتها بالأفكار. وبالتالى فإنه من الخطأ تماماً أن نطبق معايير العلم على التفكير الفلسفى.

(١) كان يحسن الاحتفاظ بكلمة 'تجريب' لمعنى experimentation، لكن استخدامها مقابل كل من experiment و experimentation - على عيبه - أفضل من استخدام 'تجربة' مقابل كل من experiment و experience.

المعرفة الموضوعية بطبيعتها مشدودة الوثاق إلى المعطى. الأفكار الخلاقية وحدها، التي تولد داخل العقل، يمكن أن تعطينا البصيرة الفلسفية والفهم.

دور المجادلة في الفلسفة هو دور ثانوى على الأكثر. تحليل ونقد المفاهيم المرتبطة بمناقشة فلسفية، وتحليل ونقد مضامينها implications، والفحص المتأنى للوقائع ذات الصلة بموقف معين - كل هذا مفيد ولا غنى عنه للفيلسوف، لكنه لا ينتمى للتفكير الفلسفى فى جوهره. المقولة الفلسفية ليست قابلة لا لإثبات صحتها ولا لإثبات بطلانها؛ يمكن فحسب توضيحها وتطويرها كنسق تأويل يجد العقل بواسطته قدرا من الإرضاء لتوقه إلى المعقولة والاكتمال الذاتى.

التفكير الفلسفى خلاق: إنه يصوغ حقيقة تجربتنا الأخلاقية⁽¹⁾ فى صورة فكرية. انطلاقا من وعينا المباشر بالحقيقة الوحيدة المتاحة لنا، أو إن شئت فقل انطلاقا من النقطة الوحيدة التى نلامس فيها الـ حقيقة، فى الفعل الأخلاقى، فى فعل الحب، حيث نتسامى على كل تنويعات الوجود فى الكينونة الحقّة ونبلى الأزل - من هذا المنطلق تعبر الفلسفة عن هذه الحقيقة فى كون معقول من صنعنا نحن، فتفتح لنا الطريق إلى حياة فاعلية العقل.

قدّرنا أن نفكر. وأن نتبع الفكر فى تحليقه إلى أبعد مدى هو أن نقلسف. إننا، إما صدفة أو اختيارا، قد نقيد فكرنا داخل حدود معينة، لكننا عندئذ نشل قدراتنا ولا نحيا حياة كاملة. فلاسفة القرن العشرين (باستثناءات قليلة) أحالوا الفلسفة إلى عدد من الدراسات التخصصية، فنبدوا أو على الأقل أهملوا تلك التساؤلات المؤرقة وتلك الاهتمامات التى كانت أصل ومنبع التفكير الفلسفى. حدث هذا بسبب خلطهم بين طبيعة وغرض الفلسفة وطبيعة وغرض العلم. يمكننا أن

(1) لنكر القارئ بأنى أستخدم 'التجربة الأخلاقية' و'الفعل الأخلاقى' بملول واسع. كل فعل ايداعى، داعم للحياة، مؤكّد للكينونة، كل ما يفعل بحب، يدخل عدى فى إطار الفعل الأخلاقى والتجربة الأخلاقية.

نقول، دون أن نجافى الحقّ كثيرا، إن سقراط كان المفكرّ الواحد الوحيد الذي أظهر فهما حقّا لطبيعة ووظيفة الفلسفة؛ ورغم أن أفلاطون^(١) أسهم إسهاما عظيما في أن يصل بالفلسفة إلى نضجها، ورغم أن أرسطو زوّد الفلسفة بالعديد من الأدوات النافعة والدراسات المساعدة، فإن سوء الفهم لطبيعة الفلسفة بدأ مع هذين المفكرّين العظيمين، وعلى الأخصّ مع أرسطو، وكان كل تاريخ الفلسفة من بعد ذلك مسيرة سوء فهم يزداد مع الأيام عمقا واتّساعا وتصلّبا، لا يخفّف منه إلا لمحات من أن لأن لطبيعة الفلسفة الحقّة.

(٣)

الشكل والمحتوى في الفلسفة لا ينفصلان. ولهذا فإننا لا يمكن أن نقدّم تعريفا للفلسفة دون أن نقدّم فلسفة كاملة. مُجمل فكر فيلسوف ما هو تعريفه الخاصّ للفلسفة. في الباب الخامس من الجمهورية (٤٧٣-٤٨٠) يعطينا أفلاطون ما قد نعدّه تلخيصا كاملا للأفلاطونية، ومما هو جدير بالملاحظة أن ما قاندا لهذا 'التلخيص' كان محاولة تعريف الفيلسوف. كل محاولة لتعريف الفلسفة، أو الفيلسوف، لا بدّ أن تقوم على نظرية للـ حقيقة ونظرية للمعرفة. كل تعريف للفلسفة يفترض مسبقا منظومة محدّدة من الفكر الفلسفي. لهذا لا يمكن أن يكون هناك تعريف عامّ للفلسفة، بأكثر مما يمكن أن يكون هناك تعريف عامّ صالح للشعر.

تتعامل الفلسفة مع طبيعة الـ حقيقة، مع طبيعة وشروط المعرفة، مع غايات الحياة. من الممكن، لأغراض معيّنة، التعامل مع هذه المسائل كأقسام منفصلة من

(١) لا أؤم القارئ إن رأى موقفى من أفلاطون محيرا. في أفلاطون: قراءة جديدة أحاول تقديم قراءة متوازنة، وفى أحدث كتبي، Plato's Memoirs (2010)، حاولت أن أكفر عما أكون قد أوقعت به من ظلم.

الفكر الفلسفي. قد يمكن لفيلسوف، في حدود معينة، أن يعالج واحدة أو أخرى من هذه المسائل في انفعال. لكن لا تستحق فلسفة أن تسمى حقاً فلسفة حتى تصير هذه المسائل في وحدة واحدة، حتى ترى هذه المسائل كأوجه مختلفة لمسألة واحدة. فالخاصية المميزة للتفكير الفلسفي هي توحيد كل المعرفة وكل التجربة. يصبح الإنسان فيلسوفا حين تستبد به رغبة عارمة في أن يشهد كل شيء - الطبيعة كلها والتجربة كلها - في كل واحد متكامل معقول. المعقولة والتكامل والحقيقة تكون ثلاثتها معا عنده مبدأ واحدا. الواقع أننا قد نصف معادلة المعقولة بالكمال بأنها مقولة الصدق الوحيدة التي تقبل النطق بها. كل مقولة فلسفية أخرى هي أسطورية.

لا يمكن للفلسفة أن تكون إلا 'تفلسفا بالأسلوب الفخيم' 'philosophizing in the grand style'، وإلا فإنها لا تكون فلسفة على الإطلاق. إذ أن جوهر الفلسفة هو ربط كل أسئلة العقل الإنساني الأساسية في كل واحد، فتتهيئ منظورا موحدًا إلى الحقيقة. كل تفكير فلسفي، أيًا كان مدى أو طبيعة الأسئلة التي يعالجها، كي يكون تفكيرًا فلسفيًا أصيلاً، لا بد أن يضرب بجذوره في الميتافيزيقا^(١).

قد يكون أو لا يكون هناك ما يمكن أن نسميه علم الأخلاق، لكن مسائل الأخلاق الأساسية لا يمكن معالجتها طلباً للمعقولة إلا داخل إطار فلسفة شاملة. وبالمثل، قد تكون عندنا سيكولوجيا تكون علماً للطبيعة البشرية (إن نكن قريبين أو بعيدين من ذلك، هذا أمر لست مؤهلاً للخوض فيه)، إلا أنه لا يمكن أن يكون هناك فهم أساسي لطبيعة الإنسان أو لمعنى الحياة الإنسانية إلا داخل إطار فلسفة شاملة.

(١) ظلمت الميتافيزيقا إذ ربط البعض مفهومها بالغيبيات. الميتافيزيقا - التي لم يعرفها لا أفلاطون ولا أرسطو بهذا الاسم - هي عند أفلاطون استشفاف فكرة الحقيقة التي هي فكرة الخير التي بها ومن خلالها نبث في حياتنا معنى وقيمة، والتي تتأبى على كل تحديد فكري وتأتى عن كل يقين، إذ هي كما يقول أفلاطون، تتجاوز المعرفة وتتجاوز الكينونة - إنها فكرة، فكرتنا نحن، كل حقيقتها في حقيقة فكرتنا، لكنها الفكرة التي بفضلها نخلق حقيقة كينونتنا الإنسانية، فالإنسان، إلى مدى ما هو إنسان، هو حقا خالق نفسه.

يصدق هذا بنفس القدر على الإيستيمولوجيا، وفلسفة السياسة، وفلسفة التعليم، وفلسفة الاجتماع.

لعلنا نستطيع أن نعرف الفلسفة بأنها توحيد مفاهيم الخير و'الحق' (الصدق) والحقيقة. لا يمكن لفلسفة أخلاق حقة أن تجتنب إثارة مسألة طبيعة المعرفة؛ لا يمكن لنظرية معرفة تزعم أنها فلسفية أن تجتنب مواجهة مسألة طبيعة الحقيقة أو الكينونة الحقة؛ لا يمكن لمناقشة لطبيعة الحقيقة أن تكون مثمرة دون معالجة طبيعة الخير. توحيد كل المسائل الأساسية في منظومة متنسقة هو صميم جوهر الفلسفة. اكتشاف تداخل وترابط كل المسائل الأساسية هو بداية ونهاية التفكير الفلسفي.

أو فنقل إن موضوع الفلسفة هو مفهوم الإنسان عن نفسه؛ ومفهومه عن العالم ككل متكامل؛ ومفهومه عن مكانه في ذلك الكل المتكامل: ليس مجال الفلسفة واحداً أو اثنين من مجالات الفكر هذه، ولا ثلاثتها تؤخذ منفصلة، بل الثلاثة في تداخلها: هذا ما يشكل الفلسفة.

أسمى الحقائق الميتافيزيقية وأعمق أعماق حكمة الحياة، كلها تراث مشترك للجنس الإنساني. إنها كلياً محتواة تماماً في تلك الأفكار والفضائل الأولية التي بفضلها صار الإنسان إنساناً. اللغة هي المستودع العظيم لتلك الحقائق وتلك الحكمة. شعراء وأنبياء كل العصور وكل البلاد كانوا دائماً يعبرون عن تلك الحقائق وتلك الحكمة. الفلسفة، بالمعنى الأدق للكلمة، تعطي اتساقاً ووحدة فكرية لذلك التراث: هذه هي العقلانية.

(٤)

ليس في طبيعة الفلسفة أن تعطينا حلولاً نهائية للمعضلات، ولا هو في طبيعة التفكير الفلسفي أن يقودنا إلى أي إجابات نهائية. كل فكرة مكتملة الصياغة

لا تعطينا إلا تعبيراً عن صدق نسبي، ينطبق على سياق معين أو يكون ذا صلاحية لغرض معين. ليس هذا مجال الفلسفة. القيمة الحقة للمعالجة الفلسفية لأي مسألة تكمن في تحرير العقل من الخضوع لما هو معطى خارجياً.

في مجال العمل، وفي مواجهة عالم الواقع وملاقاة تحديات الحياة، وبالمثل في التعامل مع الغاز الكون الفيزيقي، في كل هذا على العقل أن يخضع للمعطى، ففي كل هذا عليه أن يتعامل مع وقائع محدودة: عليه أن يتبنى وجهة نظر مفضلة، نابذاً وجهات نظر أخرى ممكنة؛ أن يخدم غرضاً معيناً، متخلياً عن أغراض مغايرة؛ أن يطبق منهجاً خاصاً، مستبعداً مناهج بديلة. كل هذه ممارسات معتادة في العلوم وفي المهارات العملية. هذه ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء على العقل في جانبه العملي.

لكن الفلسفة تبدأ عند نقطة فيما وراء هذا النطاق. جوهر الفلسفة أن يرفض العقل قيود المعطى، وأن يصرّ على التسامى على كل محدودية وعلى كل خصوصية. يكتشف العقل أنه لا يستطيع أبداً أن يخلص نفسه من كل مُعطائية givenness وأنه هو ذاته لا يمكن أبداً أن تكون له أي كينونة محررة ومنفصلة تماماً عن كل محدودية. لكنه يكتشف أيضاً أنه بإصراره على التسامى على كل مُعطائية؛ بتصميمه على ألا ينحصر داخل حدود واقعه المحدود بالضرورة؛ برفضه التعامل مع الجزئي وكأنه كُـلّ متكامل؛ بكل هذا هو يؤكد ما له من قُربى بما هو كُـلّ متكامل: هو يؤكد الجانب الفاعل، المعطى، الخلاق من طبيعته، ليس برفض جانبه السلبي، المعطى، المحدد، بل بالأحرى في هذا الجانب ومن خلاله. ويكتشف العقل فوق ذلك أنه، في مواجهة ضروراته الوظيفية، عليه إما أن يتشبث بالكامل والكُلّ المتكامل كـمِيار للحقيقة، وإلا فإنه يتخلى عن تكامله الذاتي integrity، ويخون طبيعته الذاتية الخاصة.

تلك كانت هبة سقراط للإنسانية. حين جعل سقراط من الاعتراف بالجهل نقطة البدء والمحور لكل جهد فلسفي، فإنه لم يكن يتظاهر ولم يكن يسخر. كان يؤكد أن كل معرفة معينة تتناقض مع الوحدة المتكاملة للحقيقة؛ والمعرفة لا يمكن إلا أن تكون معينة؛ ومع ذلك فإن العقل لا يمكن أن يتخلى عن سعيه للحقيقة وإلا كان بذلك يتنكر لذات جوهره. الديالكتيك السقراطي هو وسيلتنا للحفاظ على نزاهة العقل في مواجهة هذه المحنة^(١). فحين نكتشف نسبية مفاهيمنا وجزئية أفكارنا ومقولاتنا، لا نكف عن العيش تحت تلك المفاهيم النسبية ولا نكف عن استخدام تلك الأفكار والمقولات الجزئية، إلا أن حياتنا تكتسب بُعداً جديداً. وعندما نتمسك بالكامل والكل المتكامل كميّار يحكم تفكيرنا، ولو أننا نظلّ نحيا من خلال المحدود والجزئي كما يتحتم علينا في الواقع أن نفعل، إلا أننا نتسامى على ضرورات حياتنا ونستوعب مُعطائية واقعا بدلا من أن نستوعبنا تلك الضرورات وتلك المُعطائية^(٢).

(٥)

يقول لنا أصحاب الوضعية المنطقية إن الفلسفة معيّنة بالمقولات ذات المعنى، القابلة للتحقق من صحتها في التجربة الحسية؛ لكن هذا في الواقع يحدّد ما ليست الفلسفة معيّنة به. ما يستهجنه الوضعيون باعتباره ميتافيزيقا هو المجال الحق للفلسفة. المقولات الميتافيزيقية هي بالطبع غير ذات معنى حسب التعريف الوضعي للمعنى. إنها غير قابلة للتحقق الموضوعي وهي بالتالي لا صادقة ولا زائفة؛

(١) لإتقاء المزيد من الضوء على هذه المقولة، انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثالث، "الحوار السقراطي".
(٢) معنى هذه الفقرة لا يتضح تماما إلا في ضوء الباب الثالث من هذا الكتاب، خاصة الفصول الأول والخامس والسادس.

لكن سبب ذلك ببساطة هو أنها ليست مقولات تتعلق بالواقع *factual*. المقولة الميتافيزيقية خلقة بمعنى أنها تنشئ نسقًا مفهوميًا يصوغ بالفعل العالم المعطى في تجربتنا. هكذا تخلق الفلسفة بالفعل حقيقتها الخاصة، تمامًا كما يفعل الدين ويفعل الشعر والفن. 'الصدق' الذي يشغل الفلسفة هو 'الصدق' الأخلاقي: ليس التوافق مع الواقع (*fact*) هذه مسألة لا مكان لها في مجال الفلسفة، لأن الفلسفة تخلق محتواها الفعلى الخاص)، وإنما النزاهة العقلية. الميتافيزيقا ذات معنى أو غير ذات معنى بنفس المفهوم وبنفس القدر مثل الدراما والموسيقى أو اللعب الخالص: 'المعنى' و'الصدق' في كل هذا لا يعنى التوافق مع معطى خارجي، إنما يعنى التحرر من القسر الخارجي.

الفلسفة إذن تسعى، بمعنى صحيح تمامًا، لأن تصوغ حياتنا، تعطيها معنى ونسقًا، أن تحول حياة الإنسان بأن تعطيه بُعدًا جديدًا من الكينونة، بأن تجعل حياته تجد تعبيرًا جديدًا على مستوى جديد، في مجال جديد من الكينونة — فى الكون المعقول. تمامًا كما أن الكينونة البيولوجية هي المادة في تشكيل جديد، والكينونة العقلية هي الكيان العضوي البيولوجي في تشكيل جديد، فكذلك الحياة الروحية (الأخلاقية والفنية والفلسفية) هي العقل في تشكيل جديد.

فى سعينا للفهم الفلسفى نبلغ غايتنا حين ندرك قوة الفكرة (فى عبارة أفلاطون الملهمة)، حين ندرك أن الفكرة هي غايتنا النهائية؛ إذ أن الفكرة لا يمكن تحديدها بأى عوامل من خارجها. طرح الفكرة عمل خلاق، هو إنشاء نسق يستوعب المعطيات الوجودية ويضفي عليها معنى وقيمة فى فعل خلاق يأتى إلى الكينونة بشيء جديد، بأدق معنى للكلمة. حين أكون فى صراع مع خصم، وأرفض أن أستغل ضده ميزة تكون فى متاوالي، لأننى أرى أن من غير الإنصاف أن أفعل، فإننى أخلق عالما أخلاقيًا فيه تكتسب خسارتى لموضوع الصراع لمصلحة خصمى قيمة إيجابية. حين يقدم التفكير الرياضى فكرة الكميات السالبة فإنه يخلق عالما له قوانينه الخاصة،

ووقائعه facts، وأحداثه، وموضوعيته. من هنا فإن التفكير الفلسفى ليس له غاية ..
غير الفكرة فى ذاتها، ولا يقبل سببا ولا علة غير الفكرة.

الفلسفة هى البحث عن المعنى: المعنى فى كل شىء، معنى كل شىء. محصلتها النهائية أن فكرى هو حقيقتى؛ وأن كل ما أستطيع حقاً أن أعرفه هو أنى أفكر وأنى بالتفكير تكون لى كينونتى الحقّة. ومنهجها - بجانب وفوق كل أساليب وكل دراسات مساعدة - هو الإنشاء^(١) الفكرى، الصياغة الدائمة لأفكار جديدة.

(٦)

الحقيّة الفلسفية من خلق العقل. صدقها ينبع من توكيدها للفاعلية العقلية. إنها ليست انعكاسا لحقيقة، بل هى رتبة جديدة من الحقيقة. الفيلسوف والشاعر والفنان والعاشق لا يمثلون (يحاكون) الحقيقة؛ إنهم يُحدثون الحقيقة على مستوى جديد من الكينونة. هذا يصدق جزئياً عن العالم أيضاً. لكن العالم، إلى مدى ما يهدف لخدمة حاجة الإنسان لمواءمة نفسه مع ظروفه المحددة، عليه أن يخضع لوضع واقعى معطى. وقائع facts العالم (معطيات الملاحظة وكذلك المفاهيم والافتراضات التى تقبل مرحلياً على أنها أساسية)، بينما تؤمّن الفائدة العملية لعمل العالم، فإنها ترسم الحدود التى يُعمل فيها العالم عقله، وبالتالي تقرّر حدود إبداعيته. بالطبع، هناك دائماً حدود لإبداعية الإنسان. الموسيقى والرسام عليهما أن يخضعا للضرورات الفيزيقية لوسائطهما؛ الشاعر والفيلسوف عليهما أن يخضعا لضرورات الفكر واللغة. أزليّة الإنسان زمنيّة^(٢). أن نطمح لما هو أكثر يعنى السقوط فى حماة حماة القصوى، محاولة اغتصاب عرش الله.

(١) استخدمت فى الأصل هنا الكلمة اليونانية poiësis وهى كلمة متّسعة المعنى فى الأصل، تشمل كل صنع وكل إنشاء، لكنها ارتبطت بصورة خاصة بالإبداع الشعري، ومن هنا مناسبتها للسياق الحالى.
(٢) سيّضح معنى هذه العبارة فى الباب الثانى، خاصة فى فصله الرابع.

ننسج كل الحقيقة المعنوية من حقيقتنا الداخلية. بالغوص في قصيدة شعر جيدة، يستطيع ناقد ذكي أن يستمد كل الحقيقة. القصيدة انعكاس لحقيقة الشاعر. يستمد الناقد الحقيقة المعنوية من حقيقته الذاتية ويستخدم القصيدة كمادة بصوغها ليعكس تلك الحقيقة في تعبير جديد. حقيقة ناقدنا المعنوية متميزة عن حقيقة شاعرنا المعنوية، لكن الحقيقة الذاتية لأبيهما هي نفس الحقيقة الذاتية للآخر. هكذا فإن كل تأويل هو تزييف، لكن كل تأويل خلاق هو تعبير أصيل عن الحقيقة.

كل الجدل في الفلسفة هو اختلاق مبررات زائفة. ينشئ الفيلسوف عالماً معقولاً بفعل خلق، ثم يحاول إقناعنا بأن العالم، ويقصد عالمه المعين الخاص، كان بالضرورة لا بد أن يكون كما صنعه هو، رغم أن الحرية التامة في فعل الخلق تستلزم عرضية contingency الخلق التامة. لهذا فإنه ليس ثمة منظومة فلسفية تمتنع أبداً على أن يمزقها النقاد إرباً إرباً؛ وكلما كانت فلسفة ما أعظم وأكثر أصالة، كانت أكثر عرضة لهذا المصير.

في الديالكتيك السقراطي ننتقل من 'وقفة' إلى أخرى. السكون يتعارض مع الروح الفلسفية. كل منظور محدد نسبي، وإذا أخذ على أنه نهائي، ظهر أنه متناقض ذاتياً. صميم جوهر الديالكتيك أن يفقدنا فيما وراء كل موقف محدد، وبالتالي جزئي ونسبي؛ يمكننا من أن نتسامى على مفردات التجسيد الفكرى، الرمزي، للحقيقة. التفكير الفلسفي نار تخدم حتماً إن توقفت عن التهام محتواها. الديالكتيك يدمر كل الفرضيات ليكتشف الوحدة المتكاملة للحقيقة الـ خلاقية في زوال كل كينونة محددة^(١).

(١) بجانب الباب الثاني من هذا الكتاب، بفصوله الأربعة، انظر الفصل السابع من أفلاطون: قراءة جديدة، 'الحجة نى الجمهورية'.

(٧)

الفلسفة هي شعر الأفكار. إنها لا تعمل لا استقرائياً *inductively* للتثبت والتحقق من وقائع *facts* موضوعية، ولا استنباطياً *deductively* للوصول لنتائج أو إثبات فرضيات بالبرهان. إنها تعمل إبداعياً لتنتج عوالم معنوية أو عوالم من المعاني. التحليل والنقد والاستدلال قد تُستخدم كلها في التفكير الفلسفي، لكن كمجرد عوامل مساعدة، تُخدم الغرض وتوضح وتوفق بين منظومات فكرية. ما نجده من تناسق ومعقولية ووضوح ذاتي في منظومة شوبنهاور *Schopenhauer* أو وايتهيد *Whitehead* مثلاً، ليس من طبيعة ما نجده في عمل نيوتن *Newton* أو أينشتاين *Einstein*، وإنما هو بالأحرى من طبيعة ما قد نجده في قصيدة لـ كيستس *Keats* أو سوناتا لـ موتسارت *Mozart*.

الفلسفة في الحقيقة ليست استنتاجية بل نبوية *oracular*^(١). إنها لا تقدم فرضيات تقبل الصواب والخطأ. وهي ليست تجريدية بمثل ما يعمل العلم بالمجردات. العلم يقدم أنساقاً تخطيطية *schemata* يمكن تطبيقها على أحداث ليست حالياً في حقل تجربتنا وبالتالي تمكننا من توقع الأحداث. الفلسفة تعطينا نسقاً يجمع كل الحقيقة. حين تؤكد لي التجربة 'صدق' تأويل فلسفي، فإنني لا أكون قد أضفت لذلك التأويل محتوى جديداً؛ إنني ببساطة أتبين مطابقته لمقتضى حال تجاربي الجديدة. لهذا فإن 'صحة' أحد التأويلات الفلسفية المختلفة والمنظومات الفلسفية المختلفة لا تستتبع استبعاد غيره من التأويلات والمنظومات. كل تأويل فلسفي يعطيني تكويناً عقلياً معيناً، أنعم بواسطته بفهم حى معين للعالم.

(١) انظر "Philosophy as Prophecy" في *The Sphinx and the Phoenix* (2009).

كأنما يقول لنا الفيلسوف: هكذا أنتوى أن أرى الأشياء. هذا حق مطلق له. لكن ليس له أى حق على الإطلاق فى أن يمضى فيقول: هكذا فقط يجب أن تُرى الأشياء، أو هكذا فقط يمكن أن تُرى الأشياء. لكن هذه للأسف هى الغواية التى سقط فى حبالها كل الفلاسفة العظام تقريبا. مثل هذا الفيلسوف لم يستوعب أفلاطون جيدا، وإلا لكان قد عرف أن أى 'صدق' لا يعترف لنفسه بزيفه هو تجديف ضد الحقيقة التى لا يمكن لأى 'صدق' أن يستوعبها. — هذه بالطبع 'ملحة' aphorism، والم'ملحة' ليست حتى 'صدقا' عليه أن يعترف بزيفه؛ إنها بُهتان يدين بقيمته لكونه عاشقا للحقيقة.

هل اعتبار 'الصدق' إذن أمر غير وارد فى مجال الفكر الفلسفى؟ بلى، لكن بمعنى معين فقط لكلمة 'الصدق'. الفلسفة هى السعى للحقيقة، للصدق — للصدق كتحرر من الوهم، كتحرر من العبودية لعالم الباطل؛ الصدق الفلسفى هو الصدق الذى يجعل الإنسان حرا. لكن بالنسبة للفلسفة فإن الحقيقة والصدق يعنيان المعقولة. سرعان ما يدرك الفيلسوف أن الكمال والحقيقة والمعقولة كلها نفس الشيء الواحد. الواقع أن الفلسفة بأدق معنى للكلمة تولد من هذا الإدراك. ويجد الفيلسوف أن الحقيقة الوحيدة التى يعرفها وتطبق عليها معاييرها هى العقل كما يتبدى فى الفعل الأخلاقى وفى إبداعية الفكر.

إننا لا نستطيع أن نلمح الحقيقة إلا فى المسيرة الحية للتفكير الخلاق. الناتج المتبلور من تلك المسيرة الحية هو دائما أسطورة. تجسيد الفكر — أى تجسيد للفكر — لا يمكن أبدا أن يكون إلا أسطوريا. أى مقولة محددة يمكن إظهار تناقضها الذاتى. كل محدودية تنطوى على تناقض. كل فكر يتجسد بالضرورة فى مفاهيم محددة وهو بالتالى نسبى. لهذا فإن المسعى الفلسفى لا يمكن أن يتوقف عند أى 'عقيدة' doctrine محددة. لا يمكن لأى منظومة فلسفية أن تزعم أنها نهائية. الفيلسوف يكون أمينا لرسالته فى مسيرة صياغة نظريته؛ لكن تلك النظرية حالما

تُسَنّ تصبح مناقضة لروح الفلسفة^(١). لهذا فإن سقراط لم يتخذ دور المعلم، وعبثاً نفحص كل أعمال أفلاطون بحثاً عن عرض نهائى لفلسفة أفلاطون. أن نقول مع أ. إ. تيلر A. E. Taylor إن الأفلاطونية "ظلت دائماً تجريبية ومرحلية" (Plato: the Man and His Work, ch. III) لا يعدو أن يكون تخبطاً فى تلمس الحقيقة. الحقيقة أن الأفلاطونية، مثل كل فلسفة حقة (الفلسفة الحقة بمعنى فلسفة تعى طبيعتها الحقة)، تعبّر عن الحقيقة فى أساطير، فى افتراضات تعترف بأنها ليو. تلك الأساطير تصدق فقط بمعنى، وفى حدود، أنها تُرضى الدافع الغلاب لدى الفيلسوف لطلب النزاهة الأخلاقية والفكرية. صياغات وايتهيد Whitehead الميتافيزيقية تبلغ دقة وصلحية الصياغة الرياضية؛ ومع ذلك، لكونها بالضرورة جوهرياً مفاهيمية (= مجسدة فى مفاهيم محددة)، فإنها تبقى تعبيرات أسطورية عن الحقيقة.

(٨)

حين نتحدث عن الطبيعة الأسطورية للفلسفة ينبغى أن نحترس من أن نأخذ ذلك بمعنى أن المقولات الفلسفية مجازية. يجب أن نحترس من هذا: إنه يغتال الفلسفة^(٢). حين يقول شوپنهاور Schopenhauer "ليس الجسم إلا إرادة مموضعة

(١) للفلسفة إنزى هى طلب العقلانية، لكنها عقلانية فاعلة خلافة، عقلانية ديالكثيكية، تهدم ما تبنى لأنها تدرك أن كل بناء، من حيث هو بالضرورة معين، محدد، محدود، هو كذلك نسبي مشحون بالتناقضات. فالعقل يجد حقيقته ويجد كل الحقيقة فى ذات فعله وفعاليته وليس فى أى تكوين فكرى موضوعى ثابت. والعقل لهذا نقيض كل ثيولوجيا ونقيض كل أيديولوجيا تدعى النهائية والثبات. وإن كان العقل، كى يؤكد حقيقة ذاته، يحتاج أن يبدع دوماً تكوينات فكرية، فإنه، كى يحفظ نزاهته، يعترف بأن كل تكويناته أساطير تحمل عوامل نقضها فى لبها. انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثامن: الـ ليزيس والـ پارمنيديس.

(٢) فى أفلاطون: قراءة جديدة وفى مواضع أخرى كثيرة قلت مراراً إن التعبير عن البصيرة الفلسفية لا يكون إلا من خلال المجاز والأمثلة والأسطورة. ما قصدته هنا توضحه السطور التالية، وما يبدو من تناقض بين القولين يزول متى راعينا أن كل قول لا يتحدد معناه إلا فى سياق.

objectified، فليس هذا مجازاً بل مقولة بسيطة تؤخذ حرفياً وإلا فقدت قيمتها الفلسفية. حين نقول إن الإنسان يحيا في كون خاص يشكّله بفكره، فإننا لا نتحدّث مجازاً بل ببساطة وحرفياً. لكن الموقف الكلى الذى تشمله المقولة الفلسفية هو أسطورى من حيث إنه لا يمكن إلا أن يكون إظهاراً للحقيقة معينا، محدّداً، وبالتالي نسبياً. الفيلسوف لا يختلق الأساطير للتعبير عن الحقيقة، لكنّه يدرك أن تأويله للحقيقة، لكونه مفاهيمياً، هو بالضرورة أسطورى. وأودّ أن أضيف، وإن استحققت بذلك حنق القارئ، أن أساطير أفلاطون الشهيرة ليست أساطير فلسفية بالمعنى الذى أقصده بل هي أمثولات أدبية رائعة، بينما 'نظرية' التذكّر، ومفهوم الروح، والتضادّ بين الجسد والروح، و'نظرية' الصور، وفكرة الإنجاب فى الجمال البديعة الخصبة، كل هذه درر فى كنز الأساطير الفلسفية التى أورثنا إياها أفلاطون.

تماماً كما أن الموسيقى هي ذات معناها، ورغم أن لنا أن نجد فيها رمزية ذات مغزى، إلا أننا نخطئ إن أخذنا تلك الرمزية على أنها شيء غير تأويلنا الشخصى الإبداعى للموسيقى، فكذلك تماماً، كل مقولة ميتافيزيقية هي ذات معناها، ونخطئ متى اعتبرنا أن لها مدلولاً خارجياً. فى الموسيقى، الأصوات ضرورة للوجود الواقعى للموسيقى؛ لكن الأصوات لا تشكّل جوهر الموسيقى، إذ أن جوهرها ليس إلا العلاقات بين الأصوات، نسق العلاقات فى الكل المتكامل، أما الأصوات فهى، جوهرياً، محض عرض. بالمثل، فى الحوار الفلسفى، الكلمات، المفاهيم، القضايا، هذه كلها ضرورة لتجسد الفكر الفلسفى فى كينونة واقعة (فى كلام منطوق أو مكتوب)، لكنها كلها فى الحقيقة عارضة. يعلمنا أفلاطون أن كل الافتراضات يجب أن تُدمر على الطريق إلى أعمق بصيرة فى الحقيقة.

لا يمكن أن نطلب من الفيلسوف أن يُعرّف مفرداته فى البداية، كما يفعل العالم، أو حتى (إن أردنا الدقّة) أن يُعرّفها على الإطلاق. يعمل العالم بمفاهيم مجردة، لها معنى محدّد فى منظومة مقرّرة، على العالم أن يعمل داخل نطاقها إذا

أراد لعله أن يكون مفهوماً وذا دلالة. منظومة الفكر الفلسفية لا تكون لها قيمة إلا إلى مدى ما تكون كلاً متكاملًا قائما بذاته، كونا بذاته. أفكار الفيلسوف - وهى ليست مفاهيم مجردة - هى كائنات عضوية فكرية (أو مجتمعات فكرية، إن لم نجد التعبير مستغربا كثيرا) داخل ذلك الكون، وتأخذ معناها - تعريفها - من الدور الذى تؤديه فى ذلك الكون. ولهذا فإنه لا يحق لنا أن نطلب من الفيلسوف تعريف مفرداته بأكثر مما يحق لنا أن نطلب من الشاعر تعريف كلماته: القصيدة بأكملها هى تعريف كل كلمة مفردة فيها؛ لا تتال أى كلمة بمفردها كامل معناها إلا فى ضوء القصيدة كوحدة متكاملة. حين يعتمد سبينوزا Spinoza إلى تعريف مفرداته الأساسية فى البداية، فهو يمارس لعبة: هو يلخص كل منظومته فى صياغات موجزة لا يمكن فهمها إلا فى ضوء المنظومة بأكملها. إذا كان دارس سبينوزا (أو أى فيلسوف) لا يجد نفسه تائها تماما حين يواجه بمثل هذه التعريفات المبدئية فيما يفترض، فما ذلك إلا لأن الدارس يغذيها بمعان يستمدّها من منظومات أخرى يعرفها، فكل المنظومات الفلسفية ذات قربي، فكلها تعكس الـ حقيقة الواحدة، كلها تعبر عن ذات الحقيقة المعنوية الواحدة.

(٩)

يقال لنا إن القضايا الرياضية، إذا لم تتناقض، فهى صادقة. الواقع أننا إن أردنا الدقة فلا ينبغي أن نصّف القضايا الرياضية بكونها صادقة أو غير صادقة. القضايا الرياضية أنساق. إذا اتّصفت بالمعقولة، أى إذا أظهرت اتساقا داخليا، ووحدة فكرية متكاملة، فإنها تكون صالحة *valid*. لا يمكن أن يُطلب منها ما هو أكثر من ذلك. هذا هو حال القضايا الفلسفية أيضا. القضايا الميتافيزيقية هى أنساق تعتمد صلاحيتها *validity* على معقوليتها *intelligibility*. إلا أنها تُظهر لنا الحقيقة؛ ليس بأن تخبرنا عن الحقيقة، بل بأن تفتح لنا بوابات الحقيقة وتقودنا فى

رحابيا. ليس هذا حديثا تصوفيا؛ إنه تعبير مجازى بسيط. ليس محتوى القضايا الميتافيزيقية هو ما يُظهر الحقيقة، بل تُظهر القضايا الميتافيزيقية الحقيقة إلى مدى ما تبيّن لنا صورتها تجريبية أكمل للحقيقة إذ نصل لفهم أكثر اكتمالا.

الفرق بين حُجّة كُنّت عن حقيقة الحرية وحُجّته عن الخلود يمثل الفرق بين ما هو جائز وما هو غير جائز في التفكير الفلسفى. الحجة عن الحرية تُعرف فكرة، تعطينا صورة نستوعب فيها محتوى التجربة، تعطينا مبدأ تأويليا. الحجة عن الخلود تحاول أن تثبت واقعا fact، أن تقدّم مبدأ عقلانيا فى لباس الواقعية والنهائية. حُجج كُنّت عن الخلود هي فى الواقع أكثر هُزالا من حُجج الفايدون، التى يشير أفلاطون نفسه بوضوح إلى كونها غير قاطعة.

سعيانا للمعقولية يقودنا لفكرة كينونة كاملة تتوحد فيها الفاعلية العقلية والخير. الفكرة هي مثال من عندنا. لكنها أسمى وأكمل حقيقة يمكن أن يتمثلها عقلا. 'أسمى حقيقة يمكن أن يتمثلها عقلا': لا يمكن أن تكون أكثر من هذا؛ لكنها ليست أقل من هذا. نقول لأنفسنا، هكذا يجب أن تكون الحقيقة، ومن مثل هذه الحقيقة يجب أن يصدر كل الوجود. لكن أى مقولة محدّدة نصوغها عن هذه الحقيقة - حتى هذه الحقيقة التى هي من عندنا، ومهما بلغت المقولة من التجريد - لا بد أن تكون أسطورية.

بمعنى ما، الحقيقة والمعرفة هما مجال البصيرة الأخلاقية. الحقيقة تراوغ العلم؛ ويا له من عالم بائس ذلك الذى يبذد حياته محاولا أن يمسك بالحقيقة؛ العلم معنى بالصواب، وليس بالحقيقة: بينما الميتافيزيقى الذى يطارد الحقيقة يستحق أن يضحك منه حتى الحمقى؛ الفلسفة، فى جانبها الميتافيزيقى، هدفها المعقولية (الوضوح الفكرى) وليس 'الحقيقة'. (للأسف، لا يمكننا عمليا أن نكون متّسقين دائما فى استخداماتنا اللغوية. ربما يكون أفضل حلّ، كلما استخدمنا كلمة truth أن نلحق بها وصف الذاتى أو الأخلاقى أو الفلسفى، من ناحية، أو الموضوعى أو

الإمبريقي أو العلمى، من الناحية الأخرى، لنمیز فى وضوح إحدى النوعیتین عن الأخرى^(١).

(١٠)

كم أعجب كيف استطاعت 'فيلوسوفيا'، هذه الغادة الحسنة ذات الدلال، أن تخدع لوقت طويل، أولاً وفى المكان الأول، عاشقياً، ومن بعدهم العالم أجمع، عن طبيعتها الحقّة، فتتكرت فى هيئة سيّدة صارمة عابسة، وهى الصبيّة الضحوك اللعوب؛ هى التى يجرى حديثها، لا وفق أحكام المنطق الخائفة، بل وفاقاً مع إيعازات الخيال الطلقة؛ تضمّ بين جوانحها، لا أغراض العالم المهيبّة، بل أحلام الشاعر الجامحة. علينا أن ندرك تماماً وفى وضوح أن إبداعات الفلسفة من نَفحات الخيال. رغم أن ناتج التفكير الفلسفى لا بدّ أن يكون فى داخله منطقيّاً، متّسقاً، متوافقاً، إلا أن المادّة الأساسيّة التى يصاغ منها الكلّ - المفاهيم الأساسيّة والمقدمات الأساسيّة - لا يمكن إلا أن تكون من عمل خيال مبدع. هذا بعض ما أعنيه حين أوكد أن التفكير الفلسفى هو فى جوهره أسطورى.

يؤكد العقل الإنسانى نفسه أولاً فى إبداع الميثولوجيا، ويحقّق نفسه من خلالها. وتواصل الفلسفة المسيرة. يمكننا بنفس القدر من الصدق أن نقول إما أن الفلسفة تفكّك الميثولوجيا *de-mythologizes*، أو أنها تحمل العقل الإنسانى إلى مستوى جديد من إبداع الميثولوجيا. التفكير الفلسفى ليس استنباطيّاً *deductive*، بل هو إبداعى؛ ليس استدلالياً بل هو خيالى: ليس استطرادياً، بل هو لحظى. لكن هذا نصف الحقيقة فقط. لو أنه كان ذلك فحسب، لما كان هناك ما يميّزه عن الأسطورة

(١) راجع الملحوظة الختامية فى 'ملاحظات حول المصطلحات' فى أول الكتاب. يبدو أن هذه مشكلة سنظلّ نصارعها دون الوصول لحلّ نهائى.

الدينية أو الشعرية. إنه لا يصبح تفكيراً فلسفياً إلا حين يُخضع نفسه لصرامة الاستبطان والإثبات البرهاني والنقد. الميتافيزيقا هي الأسطورة الدينية تقف عارية في كل بهائتها الأصيل تحت ضوء شمس العقل الساطع.

الفلسفة صانعة أساطير. الفلسفة هي ميتولوجيا حُمِلت إلى مستوى جديد. صار الإنسان إنساناً، أصبح يحيا على الصعيد الروحي، بفضل أساطيره. لكن الأسطورة في غيبة النقد تتحول إلى خرافة، تتأسس *becomes institutionalized* وتصيب بالشلل الروح التي نشأت بفعل الأسطورة. تصرّ الفلسفة على أن تكون أساطيرها متوافقة ومنسقة؛ وفوق كل شيء، تعرف الفلسفة أن أساطيرها أساطير؛ وفي أقلّ القليل، فإن الفلاسفة أنفسهم يكشفون أسطورة أساطير بعضهم البعض. هكذا تساعد الفلسفة الإنسان على أن يحيا في عالم من صنعه بدون أن يستعبده الوهم الملازم حتماً لإبداعاته. الفيلسوف نوع الشاعر، غير أنه، بينما يلعب الشاعر بالأطراف، فإن الفيلسوف يلعب بالمفاهيم.

يتساءل المحدثون: بأيّ حق يفترض الإنسان، هذا الكائن الضئيل الذي أفرزته الطبيعة، أن له أن يعرف الحقيقة؟ لم يتكأ اليونانيون الجسورون أمام هذا السؤال، بل مضوا في جراءة يبدعون الفلسفة، وإذ أبدعوا الفلسفة أبدعوا حقيقة عالم المعقول. ليست الفلسفة معنوية بصدق القول، بل بما يحمله القول من معنى؛ لا المعنى كما يكون في القضية حسب تعريف الوضعيين المنطقيين، بل المعنى كما يكون في القصيدة. الحقيقة التي تخلقها الفلسفة لنا - حقيقة أحلامنا، حقيقة فاعليتنا الأخلاقية - هي الحقيقة الوحيدة التي نعرفها؛ ونعرف أن كل ما عداها يبقى حتماً بغير معنى وبغير قيمة إلى أن يتبرّر⁽¹⁾ في حقيقة كالحقيقة الواحدة التي نعرفها.

(1) أنقل هنا ما كتبت في أحد هوامش أفلاطون: قراءة جيدة حيث استخدمت هذا اللفظ لأول مرة: 'استعير هذا التعبير من مصطلح المسيحية. ولم لا؟ في المسيحية كما في الإسلام والبوذية والهندوكية مفاهيم ومصطلحات ثرية، تكسب اللغة كثيراً باستخدامها محررة من ارتباطاتها العقائدية، والتحرّج من استيعاب هذه المفاهيم والمصطلحات في لغة الأدب هو روضوخ لا عقلاني لاعتبارات لا عقلانية. إذا كان لنا أن نوسّع أفانقا الفكرية بلستحداث مفاهيم جديدة، فعلياً أن نأتي لهذه المفاهيم بكسائها اللفظي من أي مصدر متاح بلا وجل ولا حساسية.'

نحن أبداعنا الله؛ لكننا نعرف أنه بغير الله فلا نحن ولا أى شىء آخر يمكن أن يكون له أى كينونة، أى حقيقة، أى معنى، أى قيمة. الله هو حقيقتنا القصوى، هو كل الـ حقيقة. من يجد مفارقاتى paradoxes غير مستساغة فليجأ إلى سبينوزا: يعطينا سبينوزا كل مضمون الفلسفة بغير مسحة من مفارقة. لماذا اللجوء للمفارقة إذن؟ لأنها تساعدنا على اقتلاع أعشاب الاعتراضات النقدية التى تفرش طريقنا والتى تنبت من سوء الفهم لطبيعة التفكير الفلسفى. حالما نخلط بين الفلسفة والعلم، نفسد الفلسفة ونربك العلم.

(١١)

الفلسفة هى اللغة واللغة هى الفلسفة. اللغة، حتى على مستوى أولى تماما، هى منظومة مفاهيم، هى إطلالة على العالم. والفلسفة ليست شيئا غير ذلك. كل فلسفة هى لغة خاصة، هى أداة لصب حياتنا الواعية فى أفكار: إنها هى، بمعنى ما، ما يعطينا الوعى. ما يميز الفلسفة عن تفكير الحياة اليومية هو أن منظومة المفاهيم الفلسفية هى عمارة متعددة الطبقات، حيث البنية التحتية - مفاهيم التجربة المباشرة - والبنية فوقية مترابطتان فى وحدة متكاملة. تتلخص مسألة إمكانية وطبيعة التفكير الميتافيزيقى برمتها فى مناقشة صلاحية البنية فوقية.

الفلسفة الحقّة ليست فلسفة تقدّم لنا جمعا من القضايا الصادقة. إنها فلسفة تقدّم لنا جمعا من مفاهيم تشكّل نسقا يكتسب العالم من خلاله حقيقة معقولة. إنها فلسفة حقّة ليس لأنها تعطينا معلومات واقعية عن العالم (ذلك شىء لا نحصل عليه إلا تراكميا - قطعة قطعة - بأساليب العلم)، بل لأنها تقودنا إلى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها، حقيقة المعقول. يمكن أن يكون عندنا أى عدد من الفلسفات الحقّة. هل يعنى هذا أنه لا سبيل لنا لتطبيق معيار نقدى على الفلسفات المختلفة؟ بلى بالطبع. معيارنا هو مبدأ المعقولة ذاته.

حين ينبذ العلم نظرية مفضلاً أخرى، فإن العلم لا يقول إن إحدى النظريتين باطلة والأخرى صائبة، بل يقرّر ببساطة أن الأولى لم تُعدّ تستوعب كل التمييزات وكل الصياغات التي ولّدها عقلنا والتي لها حقّ طبيعي - بوصفها وليداً لنا أنجبه عقلنا - في الإقامة في ديار مفاهيمنا. وبالمثل فإن تفضيل نظرية فلسفية على أخرى لا يعنى الحكم بصواب إحداهما وخطأ الأخرى، بل يعنى أننا نجد أن النظرية الأفضل تتيج لعقولنا أن تستمتع بدرجة أعلى من الاتساق والتكامل. الاتساق والتكامل اللذان نبلغهما في التفكير يمكننا من تحقيق قدر أعلى من الكمال في أنفسنا وهذا يظهر لنا صورة الحقيقة على نحو أكمل.

كل فيلسوف عرضة لغواية أن يحسب منظومته هي القول الفصل في الفلسفة، ليس عن حماقة أو غرور، لكن ببساطة لأن تلك المنظومة هي في الواقع، بالنسبة له، ما يعطى معنى وقيمة للحياة وللكون. كل فيلسوف إذن محقّ كل الحقّ حين يقدم فلسفته كمنظومة تعطى تفسيراً صالحاً للعالم. إنه لا يخطئ إلا حين يظن أنها المنظومة الوحيدة التي يصدق عليها هذا. كل فلسفة جديدة بالاعتبار تعطينا مثل هذا التفسير لأنها في جوهرها تأويل فكري للعالم. وكل المنظومات الفلسفية الجديدة بالاعتبار لها سمات مشتركة وتتضمن مبادئ مشتركة، ولكن أن نحاول صياغة تلك السمات المشتركة والمبادئ المشتركة في منظومة شاملة نهائية ينتج عنه إما منظومة هيكلية أو بروتوكولية هزيلة القيمة الذاتية أو تأويل فكري جديد، فيه كل النسبية وكل الأسطورية التي في التأويلات الأخرى.

كل مقولة **statement**، ساذجة أو علمية أو فلسفية، هي تمثيل للحقيقة. (هذه الجملة ذاتها، كم هي متفجرة!) وكل تمثيل تزييف. لهذا فإن الفلاسفة يستطيعون - كما استطاعوا دائماً وسيستطيعون لآخر الزمان - أن يحطموا مواقف بعضهم البعض. لماذا تبدو المقولات العلمية أحسن حظاً؟ السبب هو أن العلم يعمل داخل نطاقات معزولة عزلاً محكماً، ولأن ممارسي العلوم أكرم سلوكاً وأكثر احتراماً للأعراف اللغوية لقبيلتهم.

أكثر الجدالات بين الفلاسفة تعود لفشل الفرقاء في أن يدركوا أن وجهات النظر المتعارضة كلياً بنفس القدر أنساق مصنعة نختار أن نرى محتوى تجربتنا من خلالها.

إن النظرة الشائعة التي ترى تاريخ الفلسفة كسلسلة من التناقضات تعوق الفهم الصحيح للفلسفة. تاريخياً، كل الفكر الفلسفي في الواقع مكمل لبعضه البعض. حين 'يناقض' أحد الفلاسفة سلفه، فهو في الواقع ينشئ تمييزاً مفهوماً جديداً. حين يفند كُنت Kant البرهان الأونطولوجي *ontological proof* فإنه لا يناقض بصيرة أولئك المفكرين الذين رأوا أن فكرة الكمال تحمل في ذاتها برهاناً حقيقياً، بل يقدم فحسب تمييزاً قيماً بين معاني 'الوجود'. فإذا نحن قَصَرنا مصطلح الوجود، احتراماً لـ كُنت، على واحد من هذه المعاني، فإننا نستطيع مع ذلك أن نحافظ على المعادلة الأساسية بين الكمال والحقيقة والمعقولة.

(١٢)

المجادلة انتفاءً للفلسفة. حالما تتحول المسألة الفلسفية إلى موضوع جدال، حالما نقاربها كمسألة جدلية، فإنها تنزلق خارج نطاق التفكير الفلسفي. المسألة الفلسفية ليست أبداً في الحقيقة سؤالا يتطلب الموازنة بين بدائل أو يطلب إجابة واقعية. المسألة الفلسفية هي دائماً أسطورة خلاقة، تقدم في ذات مفرداتها كونا معنوياً ينطوي في ذاته على حقيقته الذاتية ويضمن بذاته أنه حق. الجهل بهذا هو ما شكّل الخطيئة الكبرى للفكر السكولاستي *Scholastic*. إذ تجاهلوا أو جهلوا الطبيعة الأسطورية للمسائل الفلسفية وتعاملوا معها باعتبارها مسائل واقعية، حولوا التأويلات الفكرية البديلة إلى تجديدات متناقضة. الفيلسوف الذي يعجز عن أن يرى فلسفته الذاتية في فلسفات أسلافه، في فكر كل فيلسوف حق، قد فاته أن يفهم طبيعة الفلسفة.

ليس ثمة مفكر عظيم قد كان أبداً، أو يمكن أن يكون، أبداً متسقاً تماماً ودائماً في فكره. فلا يمكن أبداً أن تكون ثمة منظومة فكرية كاملة، والمفكر العظيم يعرف دائماً أين تقصر صياغاته عن أن تقي بالحقّ وسيعبّر دائماً عن وعيه بأوجه القصور في نظريته. لهذا فإن عمل المفكر العظيم تبدو فيه دائماً الأطراف السائبة، الأسئلة المفتوحة، العناصر غير المتوائمة؛ ولن يصعب على الدارس المتحذلق أبداً أن يجد العيوب في عمل أفلاطون أو سبينوزا أو شوپنهاور. عمل مفكر من الدرجة الثانية فقط هو الذى يمكن أن يكون سلساً بدرجة عالية. عمل المفكر الذى يكون أدنى من ذلك سيظهر فيه عدم التوافق، لكن لسبب مختلف، لمحض عدم الكفاءة؛ لكن من السهل دائماً التمييز بين اللاتوافق عند العظماء وعند الدهماء.

طالما بقيت طبيعة الفلسفة تختلط علينا مع طبيعة العلم، سيظلّ يحيرنا ما يبدو من عجز الفلاسفة عن أن يتفوقوا فيما بينهم. حالما نتبين الطبيعة الإبداعية للتفكير الفلسفى، ندرك أن الفلاسفة لن يتفوقوا أبداً، ولا يستطيعون أن يتفوقوا أبداً، لكنهم فى ذات عدم اتفاقهم هم متناغمون تماماً، من حيث أنهم جميعاً يعبرون عن ذات الحقّ الميتافيزيقى والأخلاقى السرمدى. إذ يعبرون عن ذلك الحقّ، هم يتفوقون؛ لكنهم فى تعبيرهم عن الحقّ، ينجبون 'حقائق' مختلفة. حقّ الفلاسفة واحد؛ لكن 'حقائق' الفلسفة عديدة متباينة.

(١٣)

القضايا الفلسفية لها الكفاية الذاتية التى للبيديهيات axioms. إنها تحمل بينتها evidence فى ذاتها لأن معقوليتها هى كل حقيقتها وهى كل قيمتها.

التفكير الفلسفى يكشف الحقيقة الميتافيزيقية. الحقائق الميتافيزيقية ليست موضوعات للمعرفة؛ إنها صور، فيها ومن خلالها تتل وقائع التجربة الحقيقة، باعتبار أن الحقيقة هى المعقولية والتكامل wholeness.

المعقولة ليست مرادفاً للاتساق. المعتقدات dogma الدينية قد تكون عالية الاتساق. الفرضيات العلمية يُطلب فيها الاتساق. لكن معقولة المنظومة الفلسفية تنشأ من احتوائها لأسسها، من كونها كلاً مكتملاً في ذاتها وبذاتها ولذاتها، تكتسب مفاهيمها كامل معناها وقيمتها من المنظومة ذاتها التي تشكّلها تلك المفاهيم. المنظومة الفلسفية لا تأتي بأى من مفرداتها من خارج المنظومة، لا تقبل أى فكرة محددة معطاة، لا تنسب النهائية finality لأى من مفاهيمها. هكذا تتبرر الأسطورة الفلسفية في العقلانية rationality.

في التفلسف يأخذ العقل العالم المعطى ويحوّله إلى كُلم معقول لأنه بهذا فقط يستطيع العقل أن يحقّق ذاته كفاعلية عقلية ويحقّق نزاهته integrity.

(١٤)

وظيفة الفلسفة أن تُبدع الصور، لتصوغ الواقع في أنساق تعبّر عن مبدأ التكامل integrity، وبهذا تهَيئ لنا أن نشارك في أزليّة الفعل الخلاق. حين يقرّر سقراط التمييز بين المحسوس والمعقول، فهو لا يقتم فرضية يُطلب التحقّق منها أو إثباتها بالبرهان أو حتى تبريرها، إنما هو يُبدع فكرة، أسطورة، عالمين، صعيدين من الكينونة. إننى أزعم أنه حتى حين لا يكون الفيلسوف مدركاً في وضوح تام للطبيعة الحقّة لعمله أو لوظيفته الحقّة كفيلسوف، فإننا برغم ذلك سنجد إسهامه الباقي في الثقافة الإنسانية متمثلاً في خلق صور فكرية، أنساق فكرية، فيها امتداد لأبعاد الحياة الفكرية للإنسان. إننى أعتبره أمراً في المكان الأول من الأهمية أن نزيل الخلط حول طبيعة الفلسفة، هذا الخلط الذى يبدو أن الكثير من الفلاسفة قد عانوا منه. لعل هذا الخلط غير مستغرب إذ يمكن إرجاعه لعاملين: أولاً، الظهور المتزامن للفلسفة والعلم، وانشغال عقول الفلاسفة بمسائل في كلا الحقلين، وهذا أمر

من اليسير أن نفقّمه، خاصة في حالة الفلاسفة الأوائل؛ وثانياً، كون الفلسفة، كغيرها من الملكات الإبداعية، معنية في المكان الأول بأداء مهمتها المباشرة، وفي المكان الثاني فقط بكيفية أداء تلك المهمة.

المسائل التي تطرحها الفلسفة تحدّد الحيز الذي يبسط عليه العقل الفاعل سلطانه. الآراء والنظريات والمنظومات التي يُجهد الفلاسفة أنفسهم في تكوينها ويعرضونها في فخر، ليست إلا القوالب التي تحوى المسائل. مهما بلغت تلك النظريات والمنظومات من البراعة ومن الجمال، ومهما كان في صياغتها من حذق وابتكار، فإنها لا يمكن أن يكون لها أكثر من صدق نسبي وقيمة نسبية. إنها أوعية مستهلكة بواسطتها يتجول العقل الفاعل متفقداً مملكته.

هكذا حين يقول تزيلر Zeller: "صاغ اليونانيون كل الأسئلة الأساسية في الفلسفة، النظرية والعملية، وأجابوا عنها بالوضوح الشفاف الذي يميّز به العقل الهيليني. إنهم صنعوا للفكر الفلسفي... الأفكار الأساسية التي تحرك في نطاقها واشتغل بها كل الفكر الفلسفي والعلمي الأوروبي اللاحق" (Outlines, p.3) - فإن هذا يعادل القول بأن الفلاسفة اليونانيين أعطونا كل ما هو ذو قيمة باقية في الفكر الفلسفي.

كتب ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood: "كان من مبادئ 'الواقعية' 'realism' ... أنه بمعنى ما لكلمة التاريخ فإنه ليس ثمة تاريخ للفلسفة. كان 'الواقعيون' يرون أن المسائل التي تعنى بها الفلسفة لا تتغيّر. كانوا يرون أن أفلاطون وأرسطو والإبيقوريين Epicureans والرواقيين Stoics والسكولاستيين Schoolmen والديكارتيين Cartesians، إلخ، كلهم كانوا قد سألوا أنفسهم نفس مجموعة الأسئلة، وأعطوا عنها إجابات مختلفة." (An Autobiography, ch. VII, Pelican ed., p.43.) القول بأن كل الفلاسفة معنيون بنفس المسائل يختلف عن القول بأنهم كلهم سألوا أنفسهم نفس مجموعة الأسئلة. وإنّ فإن نؤكد أحد القولين وننكر الآخر لا ينطوي على تناقض. في الواقع، هذا بالضبط ما أفعله أنا.

المسألة الفلسفية، حتى وإن كانت تولد أولاً متجسدة في سؤال معين أو مجموعة معينة من الأسئلة، إلا أنها تأتي ولها روحها الخاصة، روح لا تقنى ولا يستنفدها أى سؤال أو أى مجموعة من الأسئلة. لهذا فإن مسألة تتبدى فى تساؤلات عقل أصيل، تصبح تورا إضافة ليس فحسب للتراث الثقافى للإنسانية بل تصبح إضافة لذات قوى وأبعاد العقل الإنسانى. إنها تعود للميلاد من جديد مع كل صياغة جديدة يقدمها المفكرون المتعاقبون.

إننى متوافق تماما مع كونجوود فى قوله إن الأسئلة التى يطرحها فيلسوف ما هى أقيم إسهام يقدمه للفكر الإنسانى. لكن أن نؤول هذا على أنه يستتبع أن المسائل التى يعالجها فيلسوف أو مدرسة فلسفية هى من خصائص ذلك الفيلسوف أو تلك المدرسة الفلسفية يعادل انتقاء الفلسفة من حيث هى. حين طرح أفلاطون أسئلته لم يعطنا فحسب بناءً فكريًا له قيمته الذاتية، إنما أعطانا أيضا مدخلا إلى عوالم من الفكر يمكننا أن نتجول فيها إلى مدى الزمان. إنه فى الواقع حدّد لنا كل المسائل الفلسفية التى انشغل بها الفلاسفة من بعده. سأل أرسطو أسئلة جديدة عن نفس المسائل، لكنه، فى تقديرى، لم يحدّد مسائل جديدة فى مجال الفلسفة بمعناها الحقّ. لهذا فإننى أعتقد أن إسهام أرسطو فى الفكر الفلسفى، برغم أهميته، لا يمكن أن يعتبر على مستوى إسهام أفلاطون.

(١٥)

يذهلنى أن شخصا فى مثل ذكاء ج. إ. مور G. E. Moore يمكن أن يسىء فهم ويسىء تأويل كل الآراء الفلسفية على نحو فظ هكذا. (The Age of Analysis, ضمن Some Main Problems of Philosophy, ch. I) (ed. Morton White). لكن السبب بسيط. فهو، مثل أكثر دارسى الفلسفة فى القرن

العشرين، يخطئ فهم طبيعة التفكير الفلسفي. إنه يعامل القضايا الفلسفية كأنما هي مقولات واقعية؛ وحين تُعتبر كمقولات واقعية فإنها تكون كلها باطلة تماما. يأخذ مور الفلسفة على أنها أساسا وصف عام للكون ككل. لكن الفلسفة ليست وصفا لأي شيء. أن نصف يعني أن نتعامل مع شيء خارجي، أن نتعامل مع معطى، وهذا مناقض لطبيعة الفلسفة. الفلسفة لا تستطيع غير أن تمثل إبداعيا حقيقة ذات العقل. في الفلسفة تحقق الفاعلية العقلية ذاتها في تكوينات إبداعية، تخلق كوننا تتحقق فيه مثل المعقولة والتكامل والحقيقة (الكمال) التي هي ذات مثل الفاعلية العقلية.

أتفق تماما مع رسل Russell في أنه ليس ثمة نهائية *finality* في الفلسفة؛ لكنى لا أقول كما يقول هو، "إن الفلسفة ينبغي أن تمضى شيئا فشيئا *piecemeal* وعلى أساس مرحلي *provisional* كالعلم." الفلسفة عليها أن تعيد صياغة حقائقها دواما، لأن العقل الفاعل، كى يظل حيا، عليه دواما أن يكتشف طبيعة الأمثلة (الأسطورة) في صياغاته ويعبر عن بصائره تعبيراً إبداعياً جديداً. هكذا فإن حقائق الفلسفة، على خلاف حقائق العلم، هي دائما قصوى وكلية، لكنها ليست أبدا نهائية وليست أبدا قاطعة.

يعتقد رسل أن المعرفة الفلسفية لا تختلف جوهرياً عن المعرفة العلمية؛ لكن ذلك يرجع فحسب لكونه يجعل من الفلسفة أحد العلوم التخصصية. الواقع أنه، إن تكن غايتنا 'المعرفة'، فإن الأمر لا يمكن أن يكون إلا كذلك. من وجهة نظري، ليس ثمة شيء اسمه 'المعرفة الفلسفية'؛ هناك المعرفة العلمية وهناك الفهم الفلسفي، وهذان شيان مختلفان كل الاختلاف^(١). إننى لا أتمسك بالمصطلح - أى الكلمتين نستخدم لأي المعنيين - لكنى أؤكد أن التمييز بينهما أساسى.

(١) انظر "Knowledge and Understanding" فى *The Sphinx and the Phoenix*

يبدأ رسل بأن يطرح مسألة فلسفية، ثم يمضي فيعالجها علميًا، ويُبقي المسألة الفلسفية في حالة بيات شتوى عميق. إذا لم نَميّز في وضوح بين طبيعة التفكير الفلسفي من جهة، وطبيعة التفكير العلمي من الجهة الأخرى، فإننا لن نصل أبداً إلى أى فهم فلسفي وسينظر إلى أسئلتنا الفلسفية إما على أنها بلا معنى، أو - وهذا لا يختلف عن ذلك كثيراً - على أنها أُلغاز أزلية.

يحدّث رسل عن "الخام stuff الذى يتكوّن منه عالم تجربتنا". هذا الطرح يُبعد المناقشة تَوّاً عن مجال الفلسفة. أى اعتبار لـ 'مادة' عالم تجربتنا، لما هو معطى في التجربة، لما يستند إليه ما هو معطى في التجربة، أى اعتبار كهذا هو بالضرورة علمي. جوهر المقاربة العلمية التعامل مع الواقع actuality. الفلسفة معنية بالأفكار، ليس بتحليل الأفكار، وليس بتعريف الأفكار - لأننا لحظة أن نبدأ تشريح الفكرة فإننا ندفعها للخارج externalize ونجعلها معطى - وإنما بتكوين الأفكار، إبداع الأفكار، ممارسة الفاعلية العقلية، تحقيق حياة العقل الفاعل في فعل إنتاج الأفكار، وتبعاً لهذا، الحياة في عالم الحقيقة.

"الاستدلالات من طبيعة اللغة إلى طبيعة العالم" قد تكون، كما يعتقد رسل، "زائفة لأنها تعتمد على العيوب المنطقية في اللغة". لكننا في التفكير الفلسفي لا نأتى باستدلالات من اللغة؛ الأحرى أننا نتنفّس ونحيا ونتحرك داخل عالم من اللغة، مدركين تماماً ما فيها من نقص ووهم.

إزالة سوء فهم محتمل، دعوني أقرّر هنا أنني لا أجادل كارناب Carnap
مثلاً. (R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, ch. 1, "The Rejection of Metaphysics", included in Morton White, ed. *The Age of Analysis*, (1955). كارناب شديد التحيز وفظّ الألفاظ في حديثه عن الفلسفة والفلسفة بالمفهوم التقليدي. لكنى أقرّ له تَوّاً بأن الميتافيزيقا ليست علماً ولا تعطينا معرفة. إننى أوافقه

تماما على أنها أقرب للشعر. خطأ كارناب، فيما أرى، يكمن في عجزه التام عن تقدير قيمة وأهمية هذه الفلسفة الميتافيزيقية التي تتميز تماما عن العلم الإمبريقي أو النظرى. النقطة الوحيدة الأخرى التي اختلف فيها مع كارناب هي مسألة مصطلح. أظن أنه من المعقول تماما أن نحتفظ باسم الفلسفة لذلك الحقل من التفكير الذى يشتغل بالمسائل التى ارتبطت تقليديًا بالفلسفة؛ التحليل المنطقي له أن يقنع بهذا الوصف أو أن يختص نفسه باسم المنطق.

أعتقد أن كارناب يخطئ فهم فتجنشتاين Wittgenstein ويفوته المعنى العميق لذات العبارة التى يقبسها منه. حين يكتب فتجنشتاين، "ليست محصلة الفلسفة عددا من 'القضايا الفلسفية'، بل أن تجعل القضايا واضحة"، فإنه يعيد طرح أو يعيد اكتشاف ما كرس سقراط كل حياته لإعلانه. أكثر من ذلك، إنه حين يقول، "قضاياى توضيحية على هذا النحو: من يفهمنى يدرك أخيرا أنها لا معنى لها، بعد أن يكون قد تسلق عبرها، عليها، فوقها. (عليه، إن جاز هذا القول، أن يلقى بالسلم بعيدا بعد أن يكون قد تسلق عليه.) عليه أن يتجاوز هذه القضايا؛ عندئذ يرى العالم رؤية صحيحة." ها هنا يرى فتجنشتاين لمحة من البصيرة المبطنة فى الديالكتيك السقراطى، الذى يدمر كل القضايا ليدع العقل يقف وحده وجها لوجه مع ذاته. لكنه حين يمضى فيقول، "ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، عليه أن يصمت بشأنه"، فإنه يظهر افتقاره لتلك الجرأة الخلاقة عند أفلاطون الذى، حين واجهه ما لا يستطيع التحدث عنه، فإنه أبدع الأساطير. وإن نحن اعترفنا بأن أساطيرنا أساطير، فإننا عندئذ أيضا نرى العالم رؤية صحيحة. لكن يبدو أن فتجنشتاين تخاذل ولم يستطع أن يتابع بصيرته^(١).

(١) انظر "The Wittgenstein Enigma" فى The Sphinx and the Phoenix.

المفكرون اليونانيون الأوائل تحدّثوا عن الطبيعة phusis وكتبوا عنها. تمركز فكرهم حول المسائل التي تطوّرت عنها الفيزيقا^(١) physics بأوسع معانيها - العلم الطبيعي والموضوعي. إن يكن الأمر كذلك، فقد كانت صدفة طيّبة جدًا تلك التي أعطتنا كلمة الميتافيزيقا metaphysics. فالفلسفة عليها أن تتعامل مع أبعاد - مع حقائق معنوية ومُثل وقيم - تتجاوز مدى كل علم موضوعي. هكذا، إن يكن المحدثون قد تحرّجوا من استخدام كلمة الميتافيزيقا - دع عنك أولئك الذين شنّوا حربا شعواء على اللفظ وكل ما يمثّله - فقد كان ذلك لأنهم أخطأوا فهم الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفي، لأنهم ظنّوا أن ليس ثمة تفكير صائب غير التفكير العملي والتفكير العلمي.

يتوق الإنسان في أعماق أعماقه لأشياء ثلاثة:

(١) يسعى الإنسان لأن يفهم الأشياء ويطلب كل الأشياء بأن تُرضى عقله: ذلك هو مسعى المعقولية.

(٢) يسعى الإنسان لأن ينتمى لكلّ متكامل: ذلك هو مسعى الحقيقة.

(٣) يطلب الإنسان التكامل في ذاته ويبحث عن التكامل في كل الأشياء التي يتعامل معها وكل الأشياء من حوله: هذا هو مسعى التكامل الذاتي (الكمال، النزاهة).

(١) استخدم لفظ الفيزيقا على امتداد الكتاب بمدلول أوسع من مدلول علم الفيزياء، ليشمل كل الدراسات المتعلقة بعالم الطبيعة.

شاعل الفلسفة الوحيد، الموضوع الوحيد الذي يخصّ الفلسفة، هو المثل والقيم التي تشكّل الحياة الإنسانية في طبيعتها الخاصة والمتميزة. تلك هي البصيرة التي استوعبها سقراط والتي لم يلمحها الفلاسفة من بعده إلا إماما وفي تعثر وتقطع، وما أكثر ما غابت عن أبصارهم تماما. في ذلك المجال لا يمكن لدراسة أخرى أو لنمط تفكير آخر أن يجارى التفكير الفلسفى أو أن يتحذاه أو أن ينقص منه.

هبة الفلسفة العظمى لنا ليست رصيذا من المعرفة، ولا حتى مجموعة أو منظومة من المبادئ، بل قدرة للعقل تمكّنا - طبيعة عقلية تُدفعنا - لأن نرى الأشياء تحت أوجه التكامل، الخير، الجمال، أن نؤوّل كل تجربة، أن نعالج كل المعطيات، فنكسبها معقولة من خلال المفاهيم. هذا سرّ الديالكتيك الأفلاطونى الذى لا يمكن أن يوضع فى أى صياغة مكتوبة.

الديالكتيك، كما يوجزه أفلاطون فى الجمهورية ٥٣٢-أب، هو، جوهرىّا، المسيرة نحو رؤية الحقيقة باعتبارها الخير والخير باعتباره الحقيقة. يبدأ الفيلسوف من موقف أن المعقول وحده هو الحقيقى. ويجد أن الخير وحده هو المعقول. ويدرك أن الخير وحده هو الحقيقى، وأن ما هو حقيقى تماما وحده هو خير.

ملحق للباب الأول

أرسطو

ملحوظة

عند إعداد الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وبعد طول تردد، جعلت مما يلي فصلا رابعا، بعد الفصل الخاص بـ أفلاطون. في هذه الطبعة رأيت أنه يكون أكثر رحمة بالقارئ أن أضعه هنا كملحق للباب الأول.

(١)

لعلنا لا نجد شيئا يظهر الطبيعة الشخصية للفلسفة كما تظهرها العلاقة بين أرسطو وأفلاطون. عقلان من أنبغ العقول في تاريخ الإنسانية، عاشا عشرين عاما معا في اتصال وتواصل وثيق، وماذا كانت النتيجة؟ الآراء التي كان أفلاطون يعتز بها فوق ما عداها ويراها أكثرها صوابا، لم تكن تعنى عند أرسطو شيئا. لماذا؟ لأن المسائل التي كانت تشغل عقل أرسطو، المسائل التي سعى لأن يجد إجابات لها، كانت غير تلك التي كان أفلاطون معنيا بها.

كان أرسطو في المكان الأول عالما، كان يريد أن يعرف عن العالم الموضوعي. كان المعطى هو ما يستأثر باهتمامه. كان عقله ذا قدرة إبداعية عالية، لكنه لم يكن، مثل الفيلسوف الخالص، يستغرقه تأمل الصور التي يبدعها؛ بل كان مأخوذا أكثر بملاحظة المحتوى الذي يصبه في تلك الصور.

أجرى أبحاثا في المنطق؛ في الفيزيكا والفلك؛ في البيولوجيا والفزيولوجيا، والتشريح والتاريخ الطبيعي؛ في السيكولوجيا والأخلاق والسياسة؛ في البلاغة والشعر. درس كل هذه الموضوعات دراسة نظامية وشكلها في منظومة. لكنها

كانت منظومة تتصل فروعها المختلفة ببعضها البعض اتصالاً خارجياً، كان بحقّ أبا التخصصية العلمية؛ كان التخصص هو المبدأ الهادي لمنظومته. منظومة المعرفة تلك ومبدأ التخصص ذلك شكلاً الأساس لكلّ التقدّم الذي حقّقه العلم والتكنولوجيا منذ زمنه حتى يومنا هذا (ولو أن العلماء ومؤرّخي العلوم ينكرون عليه هذا)، لكن كانت فيهما بذرة خطر عظيم وبوادٍ ضرر جسيم، لم نكد بعد ننبئنه.

أدرك سقراط أننا بالتفكير الخالص ودراسة المقولات لا يمكننا أن نعرف أسباب *aitiai, causes* (مستببات) الأشياء، لكننا نستطيع، وينبغي، أن نرى في وضوح أسباب *aitiai, reasons* (مبررات) أفعالنا. رأى أفلاطون أننا بدراسة المقولات نستطيع أن نعرف الحقيقة، لكن الحقيقة عند أفلاطون كانت الحقيقة المعقولة، حقيقة عالم المعقول؛ وكان على وعي حتى بعوامل المراوغة والخداع في الطبيعة الأسطورية لكل فكر وبالتالي لكل 'صدق'، حتى وإن يكن قد سمح أحياناً للخطّ الفاصل بين الواقع والمعقول أن ينطمس.

ذلك الخطّ الفاصل أزاله أرسطو تماماً. كان يرى أننا بالمقولات، مَحَسَنَة ومدعمة بمنهجيته الحاذقة، نستطيع أن نبلغ 'حقائق' نهائية في كل المجالات بدءاً من الموضوعات الفيزيائية وأنواع الحيوان حتى 'السبب الأول'. لهذا فإن أرسطو، برغم خدماته الجليلة وإسهاماته القيّمة في كل مجالات الفكر الإنساني، من الدراسات الفلسفية حتى العلوم التخصصية، فإنه كان قميناً أن يحدث ضرراً فادحاً في نفس هذه المجالات. في الفلسفة، بفضل هو في المكان الأول، ما زلنا في تيهه بعد أربعة وعشرين قرناً، وما زلنا محتاجين أن نعود إلى حيث تركنا سقراط وأفلاطون. من سوء حظ الفلسفة أن أرسطو كان عبقرياً فذاً؛ إن عقلاً أقلّ مكانة ما كان ليستطيع أن يحدث كل ذلك الضرر.

حين يجد أرسطو الرضا في فكرة أو فرضية، فإنه يستقرّ عندها. هو يحبّ أن يرى الأشياء مرتبة مستقرة. التميزات التي يجاهد أفلاطون ليرسم حدودها، يوبّها أرسطو ويخصّها بأسمائها. إنه قدّم خدمة للتفكير الفلسفي حين فرّز وصنّف وحدّد عمليّات و'مقولات' categories الفكر. لكنّه أساء حين بثّ الوهم بأننا نستطيع بهذا أن نصل لعلم يتميّز بواقعية علوم الطبيعة. أفلاطون يأتي بفكرة أو فرضية؛ ينتشي بها لبرهة، ثمّ نوا يمضي فيخضعها للمساءلة، فيدمرها. هذا ما يجعله فيلسوفا أعظم وأكثر عمقا.

في تحليقة بلاغية نادرة يقول أرسطو (وإن يكن في صدد موقف النسبية عند پروتاجوراس Protagoras وآخرين)، "إن كان أولئك الذين رأوا القدر الأكبر مما هو متاح لنا من الحقّ (وأولئك هم من يطلبونه ويحبّونه أكثر من سواهم) — إن كان هؤلاء لهم آراء كهذه ويعبّرون عن مثل هذه الآراء عن الحقّ، أليس من الطبيعي أن يفقد المبتدئون في الفلسفة شجاعتهم. فالسعى للحقّ يكون عندئذ أشبه بملاحقة صيد طائر" (الميتافيزيقا، الباب الرابع، الفصل ٥، ١٠٠٩ب). (الاقْتِباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة و. د. روس W. D. Ross). لكن أليست ملاحقة صيد طائر أفضل من الهجوع إلى صيد محنّط؟ الواقع أن ملاحقة الصيد الطائر هو وحده العمل الخليق بالعقل الفاعل الحي - بل إنه ذات حياة فاعلية العقل.

(٢)

الحقيقة الأسمى عند أفلاطون كانت هي صورة الخير، وأسمى معرفة هي تجربة مشاهدة صورة الخير التي تتطابق مع التجربة التصوّفية. عند أرسطو كانت الحقيقة الأسمى تتمثّل في سبب للحركة لا يتحرّك ويشغل دواما بالتفكير في كينونته اللامتحرّكة، وكانت أسمى معرفة عنده نروة من الاستنباطات المجرّدة.

قد نرى الميتافيزيقا - أو بتعبير أرسطو نفسه، الفلسفة الأولى - إما باعتبار أنها دراسة الكينونة عامة أو باعتبار أنها دراسة الـ حقيقة. كدراسة للكينونة عامة فإنها تخضع للحدود الصورية للمنطق. لا شيء نستطيع أن نعرفه عن الكينونة عامة غير ما يمكن أن نستنتجه من قوانين الفكر عامة. أما كدراسة للـ حقيقة فهي دراسة للمثل والأفكار التي من خلالها تبلغ تجربتنا أعلى اكتمال وتكامل. هذه ميتافيزيقا أفلاطون وتلك ميتافيزيقا أرسطو. إنه يختزل الكينونة إلى أكثر المجردات تجريداً، إلى شيء بلا حياة وبلا نفع، بينما كينونة أفلاطون هي كمال الحياة وكمال الحقيقة، الحقيقة المكتفية بذاتها.

منحنا أفلاطون مفهوم الـ حقيقة، فتح لنا الطريق الفلسفي إلى الـ حقيقة. تلك الـ حقيقة لم يكن من الممكن أن تتمثل في الفكر إلا أسطورياً. حاول أرسطو أن يحيل ذلك التراث الفلسفي إلى علم. إذ فعل هذا فرض عليه تجريد الفكر المنطقي. ميتافيزيقا أرسطو غير قابلة للدحض، لكنها تتركنا في صقيع؛ ميتافيزيقا أفلاطون ليست إلا حدوتة علينا أن نأخذها بكثير من التجاوز والتسامح، لكنها تملأنا بدفء الـ حقيقة.

(٣)

أرسطو، راجح العقل المتزن، رأى أن العالم غير مخلوق. هذا جميل. لكن أرسطو لم يجابه واقع العالم كسراً أقصى لا نستطيع أن نتجاوزه. إنه لم يخضع كينونة العالم للمساءلة، لم يسأل كيف أمكن للعالم المحدود، المعين، المتحول، أن يكون. إنه قبل ذلك الواقع في استسلام. واقعية العالم، التي تصدم كل فيلسوف أصيل وتتحداه، قبلها أرسطو في استكانة. هذا الذي يدعى أبناً للميتافيزيقا لم يطرح السؤال الميتافيزيقي الأساسي: كيف يمكن لغير الكامل أن يكون؟ ما المكانة

الميتافيزيقية للعالم؟ ولم يعد الله مثالا بل أصبح فرضية أولى لعلم الفيزيقا: ما دام في العالم حركة، فلا بد من سبب أول للحركة.

نقرأ في الكون والفساد^(١):

"لكن 'المصدر المنشئ' الثالث يجب أن يكون حاضرا أيضا - السبب^(٢) الذي حلم به في غموض كل أسلافنا، ولم يبينه أحد منهم بالتحديد. بل على العكس (أ) البعض منهم رأى أن طبيعة 'الصور' كافية لتفسير الضرورة. هكذا في السقراطيلونيلوم سقراط أولا الجميع لأنهم لم يأتوا بتفسير؛ ثم يقرر أن 'بعض الأشياء صور، والبعض الآخر مشارك في الصور'، وأنه 'بينما يقال إن الشيء "يكون" بفضل الصورة، يقال إنه "يصير" من حيث "يشارك في" الصورة و"يفنى" من حيث "يفقد" الصورة'. لهذا يرى أنه 'بفرض صحة هذه المقولات، فإن الصور يجب أن تكون أسباب كل من الضرورة والفناء" (De Generatione et Corruptione, II., 9, 335b). (في الطبعة الإنجليزية اقتبست من ترجمة هارولد هـ. يواكيم Harold H. Joachim وترجمت هنا عن ترجمته.)

يفيب عن أرسطو تماما قصد سقراط. لم يكن سقراط يبحث عن 'مصدر منشئ'. كان مطلب سقراط هو الفهم. لم يكن يسعى لأن يعرف ما الذي أحدث س أو كيف جاء س إلى الكينونة، بل كان يريد أن يفهم ما معنى س. كان يطلب المعقولة intelligence، لا بالمعنى المبذل الذي ألقناه بالكلمة، بل بالمعنى الذي

(١) هكذا ترجم أحمد لطفى السيد العنوان، ولو أنه قد يكون أقرب للدقة أن نقول الضرورة والفناء.

(٢) استخدم فلاسفة العرب مصطلح 'علة'، لكنى أرى مصطلح 'السبب' أكثر ملاءمة.

تفتقرن فيه المعقولية بالحكمة: هذا شيء لم يكن بمقدور 'أسباب' أرسطو أن تعطينا إياه أبداً.

من جديد نقرأ فى الميتافيزيقا:

"مرة أخرى، يبدو أنه من المستحيل أن يوجد الجوهر وذاك الذى هو جوهر له فى انفصال؛ كيف إذن يمكن للصور، التى هى جوهر الأشياء، أن توجد منفصلة؟ فى الـ فايدون يُطرح الأمر هكذا - الصور هى أسباب الكينونة والضرورة؛ إلا أنه حين توجد الصور، فإن الأشياء التى تشارك فيها لا تصير (تأتى إلى الكينونة) مع ذلك، إلا إذا كان هناك شيء ينشئ الحركة؛ وهناك أشياء كثيرة أخرى تأتى إلى الكينونة (مترل مثلا أو خاتم) من الأشياء التى نفى أن تكون لها صور. من الواضح إذن أنه حتى الأشياء الأخرى يمكن أن تكون وأن تأتى إلى الكينونة بفعل مثل هذه الأسباب التى تنتج الأشياء التى ذكرناها تـوأ" (Metaphysica, I., 9, 991b). (الاقْتِباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة و. د. روس W. D. Ross، وترجمتُ عن ترجمته.)

هكذا يحيل أرسطو أولاً الأسطورة الفلسفية إلى مقولة واقعية، ثم يعمل على تحطيمها. إذ يفعل ذلك فهو يُحمد السرّ *mystery*، يحرق المسألة، التى لا يستطيع العقل الفاعل أن يتنفّس إلا فى هوائها، التى وحدها تبقى نار الروح متقدّة.

كان من الممكن تبرير موقف أرسطو لو أنه أراد القول بأن أفلاطون أخطأ فى حقّ بصيرته الحقّة وأخذ أساطيره بأكثر مما تحتل من الجدّية. لم يكن من الصعب عندئذٍ تنفيذ الاعتقاد فى الوجود المنفصل للصور، وفى استقلال الروح عن

الجسد، وفي 'نظرية' التذكّر، وفي البقاء الشخصي للروح. لكن أرسطو وهو يدمر هذه الأساطير كان غافلا تماما عن ضرورة استنقاذ البصائر العميقة الكامنة فيها.

كان أفلاطون يعتقد أنه بغير الـ صور لا يمكن أن تكون هناك فلسفة أو علم. ربما يمكن لتجريدات أرسطو (المفاهيم الكلّية) أن تؤدّي المهمة. ميزة أفلاطون أنه جعل من الـ صور عالما من الحقيقة، صعيدا من الكينونة، نحيا فيه.

(٤)

انشغال أرسطو الدائم بتقديم البراهين دعما لكلّ ما يقول به ربما كان في حدّ ذاته يُظهر أنه لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان عالما. الفلسفة ليست معنويّة بتقديم البرهان على أيّ شيء. الفيلسوف يخلق منظومة فكرية تأتي إبداعيا بحقيقة على المستوى الفكري.

عمل أرسطو على أن يصوغ، أن يُقنّن، أعراف الفكر وأعراف اللغة (وهذان في منتجى الأمر نفس الشيء). إذ فعل هذا فإنه قدّم لنا خدمة جليّة ونصّب لنا فخا. بغير أعراف فكرية لا يمكننا التواصل، لا يمكننا ممارسة أعمال الحياة اليومية على المستوى الإنساني، لا يمكننا التفكير. بغير أن نحطّم أعرافنا الفكرية وأن ننطلق متحرّرين منها، لا يمكننا أن نستعيد تلقائية الفكر، لا يمكننا أن نفكّر فلسفيا. هكذا فإن أرسطو يكون نعمة لتلك الأرواح صعبة المراس التي تنمرّد عليه بينما هي تُعرب عن شكرها وامتنانها له؛ أما لتلك الأذهان المستكينّة التي لا تجرؤ على أن تدير ظهورها لأستاذها، فإنه يكون نقمة.

كان سقراط يرى أن الفلسفة ينبغي أن تُعنى بتلك الأشياء التي تهتمنا من حيث كوننا كائنات إنسانية. أمضى أفلاطون حياته كلها يلاحق تلك الأشياء. مهما كانت طريقة عرضه جامحة، فإنه في الواقع قد كشف لنا أن مختلفات عقلا تلك المراوغة

الشروء، تُشكّل الحقيقة الوحيدة التي نعرفها. أظهر أرسطو تلك الصور الإلّبية حقًا، عظيمة القيمة حقًا، واهبة الحياة حقًا، أظهرها على حقيقتيها، فما هي إلا من خلق عقلنا. الإنسانية في حاجة ماسّة لإحياء واستيعاب ذلك الإسّهام السقراطي - الأفلاطوني - الأرسطي لبنيّة الإنسانية - فهي حقًا لا شيء أقل من ذلك.

أبان لنا سقراط حدود الحكمة الإنسانية؛ علمنا أن أرفع حكمة للإنسان هي اعترافه بجياله. لكن أفلاطون قدّم لنا المثال - أظهر لنا بفعله لا بقوله - أن لعبة الميتافيزيقا ضرورة للإنسان، أن الروح الإنسانية تحتاجها. هكذا تواصل المسعى الفلسفي وبلغ تمامه في أفلاطون وأرسطو - إبداعيًا في أفلاطون ونقديًا في أرسطو.

لا يمكن أن تحلّق الفلسفة إلا بجناحي الفكر الإبداعي والتدقيق العقلاني يعملان معا في انسجام. فخص أرسطو المتأني الدعوب للمعاني وتحليله للمفاهيم وعلاقات المفاهيم كان بالتأكيد ذا قيمة عظيمة للتفكير الفلسفي، لكن عمل أرسطو في هذا الاتجاه كان ذا قيمة لأن أرسطو وجد في متناوله ما قدّمه أسلافه من أفكار إبداعية محلّقة.

لكي تؤدّي الفلسفة وظيفتها يجب أن يكون لها بعدان: يجب أن تطرح إبداعيًا أفكارا عظيمة مبتكرة، ويجب أن تخضع تلك الأفكار وعلاقاتها تحليليًا لتدقيق العقل. كانت تلك طبيعة المسار الفلسفي منذ البداية. أدّى بعض الفلاسفة عملا أكثر، وأعلى قيمة، في المجال الأول، بينما كان ما قدّمه آخرون أكثر في المجال الثاني، لكن ليست هناك أية فلسفة بدون اجتماع هذين البعدين: الفلسفة تفكير خلاق يخضع بلا فكاك لمطلب المعقولية الخالصة من كل شائبة. كان عمل أرسطو بصورة رئيسية في المجال الخدمي، الأقل ابتكارا. إذا كان بعض دارسي الفلسفة يمنحونه، تحديدا بسبب ذلك، مرتبة 'الفيلسوف الأول' أو 'الفيلسوف' غير المنازع، فإني أكتفي بأن أقول: كلّ يؤدّي واجبا مطلوبيا.

الباب الثانى

الحقيقة

أيا شجرة الكستناء، أيا ذات الزهر يا عظمة الجذور،
أأنت الورقة، أم الزهرة، أم الساق؟
أيا جسدا يتمايل به النغم، أيا نظرة في مقلة تتألق،
كيف لنا أن نميز الراقص من الراقصة؟

وليم بتلر بيتس،

William Butler Yeats, Among School Children

سيكون البرهان غير مقنع للعالم المتبحر، مقنعا للحكيم.

أفلاطون، الـ فايدروس، ٢٤٥-ج.

أنا كل ما هو كائن، وكل ما كان، وكل ما سيكون، ولم يرفع نقابي أحد من البشر.
نقش فوق معبد إيزيس (الأم الطبيعة)،
اقتبسه كنت في Kant Critique of Judgment (هامش، Ak.316)

الله هو نفى النفى كله.

مايستر إكيهارت Meister Eckhart

الفصل الأول

الذي أزل الله خلاق

[أتوقع أن يجد القارئ محتويات هذا الباب الثاني صادمة، وعلى الأخص الفصول من الأول حتى الثالث، بل لعل الأحرى أن أقول إنى أرجو أن يجدها صادمة، وإلا لا تكون قد حققت ما أقصد إليه من تقديم الفلسفة من منظور جديد. فتوافقاً مع رؤيتي لطبيعة التفكير الفلسفي كما قدمتها في الفصل الثامن من الباب الأول، لن يجد القارئ هنا محاولة لاستبطان أو استدلال يستند لبرهان، ولا حتى تظاهراً بذلك؛ ولن يجد افتراضات تتلمس التبرير؛ بل سيجد مقولات 'يقينية'، سمها دوجماتية إن شئت؛ فإني لا أقدم نظرية أزعم صحتها وأسعى لإثباتها، بل أقدم مفاهيم تشكل في مجموعها كلاً متسقاً يضاف على التجربة الإنسانية معنى وقيمة. وأزعم أن هذا ما فعله كل فيلسوف أصيل، وما كان بوسعهم أن يفعل غير هذا؛ وأزعم أن كل ما يحيط به الفلاسفة رؤاهم من حُجج وبراهين ليس إلا حلية خارجية. ولكنى أعذر القارئ إن رأى هذه الفصول شديدة الغموض إلى حد أن يجدها غير مستساغة، وفي هذه الحالة له أن يرجئ قراءة الباب الثاني حتى يكمل قراءة الباب الثالث، ثم يعود لهذا الباب، ليجد أن معانيه قد بدأت تتكشف.]

(١)

كل تفكير ميتافيزيقي وكل تفكير أخلاقي يدور حول هذا السؤال: كيف يمكن لما هو غير كامل أن يكون؟ والإجابة التي تشكل صميم جوهر الفلسفة هي أن غير

الكامل غير كائن^(١). كل المنظومات الفلسفية الحقّة هي تنويعات على هذه الإجابة. إنها تحاول أن تفسّر مكان غير الكامل - العرضي contingent، الزمني temporal، المعين، الشرّ - داخل الحقيقة. لأنه لا يمكن أن يكون لأى شىء كينونة إلا داخل كل متكامل totality؛ لأنه داخل الكل المتكامل فحسب تخلص الخصوصية من خصوصيتها particularity وتشارك في الحقيقة. تفسير صيرورة غير الكامل هو لب كل الميتافيزيقا.

(٢)

لو أن الحقيقة كانت فى منتهى الأمر بسيطة، لاستحال أن تعقل الصيرورة. التعدّد، التتوّع، عالم الوجود الزائل، مهما تصوّرناه أو صورّناه مخادعا زائفا، كان قميّنا أن يعيى عقلنا على الدوام. لا جدوى من أن ننكر ببساطة حقيقة المحدود، المعين، المتحوّل. هذا لا يكون نصرا للعقل؛ بل إنه يعنى استسلام العقل للامعقولية عالم الواقع. وجودنا ككائنات محدودة، وجود العالم غير الكامل، المتغيّر، الذى نحن جزء منه، لا بدّ أن يكون نتيجة، انعكاسا، لحقيقة متعدّدة الأبعاد، لحقيقة خلافة.

(٣)

أين نجد غير المشروط؟ أين نجد التحرر من كل شرط؟ فى فعل الإبداع فحسب.

(١) كان هذا المبدأ لاساس فلسفة پارمنيديس.

(٤)

إذا كان لنا أن نفلت من محنة الاختيار بين إله يقف خارج العالم ويخلقه اعتباراً في لحظة من الزمن حين لم يكن ثمّة زمن وحين لم يكن من الممكن أن يكون هناك سبب لنزوته الطارئة، من ناحية، ومفهوم مجرد لمحض كينونة قاحلة، من ناحية أخرى، فعلينا عندئذ أن نصِف الـ حقيقة القصوى كمبدأ إبداع، وبالتالي مبدأ ينطوى على تنوّع متأصل.

(٥)

الـ حقيقة هي أزل خلاق: أزل، لأن الحقيقي يجب أن يكون دائم الكينونة، يجب أن يتسامى على التغير، كما يقرّر پارمنيديس Parmenides؛ خلاق، لأن التغير، التنوّع، الصيرورة، كل هذا جزء من العالم كما نعرفه. مهما يكن كل هذا نسيّاً، زائلاً، وهمياً، فنحن لا نستطيع أن نهرب من حقيقة أن واحدة الواحد ليست كل الحقيقة. هناك آخر، وهذا الآخر ليس هو الحقيقي؛ ليس له كينونة في ذاته وبذاته؛ إنه يصدر من الواحد. رأى هيراكليتوس Heraclitus أن الصيرورة وجه شامل من الحقيقة لا يمكن إنكاره. أدرك أفلاطون أنه في حين أن واحد پارمنيديس هو ذلك الذي بدونه لا يمكن لكينونة أن تُعقل، إلا أن الحقيقة لا يمكن أن تجتث مُعطائية givenness التعتد والتغير. لكن تتسامى الواحد على الزمن خلاق. إنه فعل. إنه إرادة. الفعل له ديمومة في ومن خلال زوال transience المسيرة الإبداعية. أزلية الفعل هي تكامل الفاعلية العقلية التي تتسامى على المسيرة. (هذه الصياغة، مثل كل صياغة فلسفية، هي أسطورة. حتى في هذه السطور القلائل لا يفوتنا أن نلاحظ كيف تظل كلمة 'الحقيقة' تأخذ أطرافاً مختلفة من المعنى).

(٦)

يمكننا أن نقول إن الخالق صنع عالم الصيرورة بدافع الخير فيه. أراد لغير الكامل أن ينال الكمال في كينونته (كينونة الخالق). لن يكون هذا إلا اعترافاً بقصوية^(١) ultimacy الصيرورة. لكن، بينما قصوية الكينونة مطلب للعقل، شرط للمعقولة، فإن قصوية الصيرورة تُفرض على العقل بوصفها لامعقولة قصوى، لأننا لا نستطيع أن نمحو واقع مجابتهنا بالتعدّد والتنوّع واللاكمال والتغيّر. إلا أن العقل ينتصر إذ يكتشف أن غير الكامل لا يجد حقيقته (وهذا يعادل أن نقول إنه لا يصبح معقولا) إلا في كلّ متكامل - نسقٍ موحدٍ - يضافى عليه صفة الكينونة.

(٧)

في البدء كان الـ لوجوس؛ وكان الـ لوجوس مع الله؛ والـ لوجوس كان الله^(٢). كاتب الإنجيل الرابع كان ميتافيزيقياً جيّداً. إن إلهاً بسيطاً ما كان يمكن أن يكون مصدر العالم كما نعرفه. إله العبرانيين ما كان ليستحقّ مكاناً في فلسفة محترمة بأكثر من آلهة هوميروس Homer وهيزيود Hesiod. الله ككينونة خالصة أو كمال مجرد، واحد پارمنيديس، لم يكن بمستطيع لا أن 'يستحضر'

(١) أدرك غرابة ونقل هذا اللفظ، لكنني أعتقد أننا نحتاجه.

(٢) أستعير هنا عبارات فاتحة إنجيل يوحنا، وكان يوحنا بالطبع مدينا بفكرة الـ لوجوس لسابقه وعلى الأخص لـ فيلو Philo، الذي كان مدينا بدوره للفلسفة الأفلاطونية والرواقية وربما لـ هيراكليتوس. وكى لا يحتمل القارئ استعراى عبارات إنجيل يوحنا أكثر مما تحتمل، أقتبس من أفلاطون: قراءة جديدة عبارة أوردتها فى سياق مماثل: 'إذا وجدنا فى هذا صدق لثالوث اللاهوت المسيحى، فليس ذلك لأمى أضفى مسحة مسيحية على فكر أفلاطون بل لأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا من النكاه بحيث أنكروا ما فى الرؤية الأفلاطونية من خصب وبراءة'.

نار هيراكليطوس التي لا تثبت على حال، ولا أن 'يصرفها'. إله أرسطو يأنف أن يكون له شأن بعالمنا الوضيع. كان يجب أن يكون الله هو الـ لوجوس، وأن يكون الـ لوجوس هو الله. لكن هذا لم يكن كافيا. كان يجب أن يكون الـ لوجوس مع الله. لكي يكون الله إلهًا خلافاً كان يجب أن يكون له أكثر من بُعد واحد. وإن يكن الله هو الحب إلى جانب كونه الـ لوجوس، يكن عندنا كل ما نحتاجه في إله يصلح لحياة فلسفية.

(٨)

كان الله الأب كينونة مطلقة، لكنه كان بغير حياة. فكره الذي بلا حدود، مفكراً ذاته (مثل إله أرسطو)، كان يفكر في لا شيء، وكان لا شيء. الـ لوجوس خلق صوراً، وإذ خلق صوراً خلق الحقيقة. لكنه إذ خلق الحقيقة خلق أيضاً الوجود، وإذ خلق الوجود خلق الزوال والموت. ولذا الـ لوجوس الحقيقة المحدودة والعارض والمتحول ومنح كينونة الأب التي كانت بلا حياة، منحها التحقق في وجود يحيا ويموت.

(٩)

غاية العالم أن يكون. الكمال هو الأساس والأصل والبدائية لكل شيء. غاية الصيرورة لا يمكن أن تكون شيئاً يعلو على أصل كل كينونة. غرض الإبداع هو توكيد الحقيقة دواما.

(١٠)

ما هو حيّ وعاقل هو تلقائي وهو كل. ما تعوزه التلقائية والكلية لا يمكن أن يكون له إلا وجود تابع dependent ومستمد derivative. كل الموجودات تشارك

فى الحياة والعقل إذ تكون فى كلِّ (فى كينونة كلية). لكن إنه سبينوزا وحده بالطبع
حىّ حقًا وعاقلاً حقًا. جوهر سبينوزا وحده هو كلُّ وتلقائى وكائن.

(١١)

الصيرورة هى تجسيد الحقيقة فى واقع. لكن كل واقع هو بالضرورة زائل.
لذا فإن تجسيد الحقيقة فى واقع لا بدّ أن يكون صيرورة دائمة. هذا التجسيد الدائم
للحقيقة فى الواقع هو الحياة. العالم حىّ. لم يكن من الممكن أن يكون لا إليها خاملا
يشهد فى خواء كينونته الخاوية، ولا تيارا من حالات متتابعة بلا عقل ولا حسّ:
لا محرك أرسطو اللامتحرك ولا طبيعة ديموكريتيوس Democritus. كل صور
الحياة، كل مراتب الحياة - الحيوانية، الذهنية، الروحية - هى تجسيد متواصل
للحقيقة، للصورة، فى واقع متّلاش.

(١٢)

دواما ينسج الله وينقض خيوط العالم، محاولا أن يحقّق اتّساقا تامّا ووحدة
متكاملة تامّة. لكنّ بؤر استقلال نسبي تظل تظهر فى عناد.

(١٣)

الطبيعة لعبة شدّ حبل متواصلة بين الدافع نحو التوحّد integration والدافع
نحو التفرد individuation. لو انتصر أولهما لانتبهنا إلى واحد پارمنيديس؛ ولو
انتصر الآخر لانتبهنا إلى لانهاية ذرّات ديموكريتيوس Democritus الأولية.

(١٤)

العقل الفاعل الخلاق إرادة؛ الإرادة غائية purposive فى جوهرها؛ الغائية purposiveness حبّ.

(١٥)

قناعتي النهائية - قل إيمانى إن شئت - أن الأبعاد القصوى لل حقيقة هى الفاعلية العقلية، التكاملى، الإبداع. وإذ أن الإبداعية العاقلة غائية، يمكن عن حق أن نسميها ال حبّ. بعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن الحقيقة القصوى هى ال حبّ.

(١٦)

الزمان وهم، هكذا يقول الحكماء: نسلم بهذا. التتوع لالحقيقى: أحسن من قال هذا. التغير خداع: صدق القول. لكن الزمان والتتوع والتغير فى صحبتنا دوما. علينا أن نفسرها. وقد نحاول أن ننكرها. لكن لا بد أن يحتضن الأزلى، الحقيقى، اللامتغير هذه السلالة الضالّة، وإلا فلن يكون ذلك الأزلى هو الأزلى الذى نطلبه؛ لن يكون الأزلى الذى نتوق إليه: لن يكون الأزلى الذى نحن فيه لحظات شاردة، أحداث زائلة.

(١٧)

ال حقيقة هى ال فعل. ال فعل لا يحتويه الزمن بل يحتوى الزمن. صورة الفعل الأزلى. الصيرورة becoming هى تحقّق صورة الفعل فى واقع:

الواحد يلد المتعدد؛ التنوع ينبعث من الوحدة. النشوء generation هو تحقق الأزل في الزمن. اللحظة هي الأزل في واقع.

(١٨)

المعقولة، الأزل، الحقيقة، التكامل: هذه أبعاد للفعل. لكن المعقول لا يكون واقعا إلا في صورة فكرية، والصورة الفكرية نسبية، زائلة. ولذا فإن العقل الفاعل يجب أن يتسامى دائما على واقعيته. الأزل يتحقق في الزمنى ويتسامى على الزمنى: الحقيقة تظهر في الوجود وتتسامى على الوجود: الوحدة المتكاملة تتحقق في التنوع وتتسامى على التنوع.

(١٩)

يقول شوبنهاور Schopenhauer: كل ضرورة مشروطة conditioned. أنا أقول: كل معقولة تنطوي على بنية فكرية. لكن أساس كل ضرورة يتسامى على كل الشروط conditions. الفاعلية العقلية الخلاقة تتسامى على كل بنية فكرية.

(٢٠)

المقولة 'أ هي ب وليست ب' تكون معقولة فقط إذا أخذت 'أ' باعتبارها كائنة في أمكنة مختلفة أو أزمنة مختلفة. المكان والزمان هما منبع النفس، اللاكينية. المكان-الزمان هو رجم كل توالد — كل صيرورة، كل تغير، كل تناقض. الإله بذاته هو الله الذي لم يلد ولم يولد؛ في المكان والزمان هو براهما Brahma الذي ينبج الـ مايا maya.

(٢١)

غاية فعل الخلق ملء فراغ الكينونة بالوجود: ملء فراغ الأزل بالزمن. الأزل يلد الزمن ليحظى بتجربة حقيقة ذاته. الله هو شكسبير Shakespeare يخلق عوالم عديدة ويعمرها ليحارب سام وعي ذاتي خاوي. ذاك بالطبع إله خلقناه على صورتنا. ولكن، هل ثمة إله لنا أبداً لم يُصنع على صورتنا وكمثالنا؟

(٢٢)

كل خلق هو خلق لوجود زائل transient. المبدع، سواء كان إلهاً أم إنساناً، لا يمكن أن يأتي بشيء إلى الوجود إلا بتجسيد كينونة المبدع الذاتية زمانياً ومكانياً في تعبير متلائم للحقيقة.

(٢٣)

كل تغير، كل صيرورة، تفترض مسبقاً التغيرات diversity. يمكننا أن نقول إن التغيرات يولد الصيرورة بمثل ما يمكننا أن نقول إن الصيرورة تولد التغيرات. الزمن يلد الجزئي بمثل ما يلد الزمن الجزئي. تكامل الواحد المتكامل wholeness يتسامى على الزمن. إلى مدى ما نكون كلاً متكاملًا، بأى قدر وعلى أى وجه من الوجوه، نتسامى على الزمن ونشارك في الأزل.

(٢٤)

أقول إن التفكير خلاق، وإن مفاهيمنا بكاملها من خلقنا. هذا لا يعنى أنها أهواء عارضة وأنها محض أوهام. التفكير خلاق بمثل ما أن كل نشوء genesis

خلاق. لكن، مثل كل وجود، هو يأتي من رَحِمِ الحقيقة، هو يصدر من اشتراطات الحقيقة، من الأبعاد الأصلية للكينونة. هكذا، بينما كل فكر هو أسطوري، إلا أنه مع ذلك يمثل الحقيقة. إنه تعبير خلاق عن الحقيقة. تمثيل الحقيقة على المستوى الفكري ليس إلا مثالا من التجسد الدائم للحقيقة في واقع أكوان زائلة.

(٢٥)

حتى مبادئ الأخلاق تعورها النسبية، لأنها لا يمكن إلا أن تكون محدّدة، وبالتالي تجسيدا في واقع محدود، لكمال الكينونة الخلاقة.

(٢٦)

مبادئ الوحدة المتكاملة، التسامي، الإبداع، تومئ إلى الحقيقة، الأزل، الكمال؛ لكنها تدين بقيمتها كمفاهيم فلسفية لنبذها لكل خصوصية particularity في المحتوى، لطبيعتها المتلاشية جوهريًا، إذا جاز هذا التعبير.

(٢٧)

الحياة، خاصة الحياة العاقلة، هي أقرب الموجودات لأن تكون صورة خالصة، وبالتالي هي أكثر الموجودات قربا من الأزل. إن لها بالتأكيد وجودا محدودا محدّدا، وعلى هذا فهي مجسّدة، وليست حرة تماما. لكن محتواها شرود؛ ليس لها دوام إلا إلى مدى ما تعبّر عن نسق الحياة (نسق العقل)، عن صورة الحياة (صورة العقل)، في كيان فرد حيّ (عاقل). إن أردنا الدقة، فهذا بالطبع يصدق على كل الموجودات؛ لكن في حالة الأشياء غير الحية فإننا لا نتبيّن الحق بهذا الوضوح.

(٢٨)

القصيدة (أو أى عمل فنى فى الواقع) هى مخطّط عامّ **universal**، هى إمكانية. واقعها ينحصر فى الكلمات الموضوعية، سواء كانت مكتوبة، أو مسجلة سمعياً، أو محفوظة فى ذاكرة. مع كل تلاوة، حتى مع كل تلاوة جديدة من نفس الشخص؛ حتى مع كل تلاوة جديدة من الشاعر نفسه، لا نكون بإزاء إعادة أو تكرار لقصيدة لها وجود موضوعى، وإنما بإزاء قصيدة جديدة، تحقيق جديد أصيل للنسق العامّ الذى يبقيه فى عالم الواقع الجسد الواهى من الكلمات المكتوبة أو المسجلة أو المحفوظة؛ نكون بإزاء ولید تنجبه القصيدة العامة **universal**: ولید حى له روحه الذاتية، له شخصيته الذاتية، حتى وإن تكن حياته شرد؛ فلا شىء يحيا، لا شىء له واقعية، إلا ما هو زائل. الحقيقى يمنح الحياة لكنه لا يحيا؛ الأزلى هو نبع الوجود لكنه لا يوجد؛ المعقول لا يتجسد أبداً لكنه دوماً يلد التجسّدات.

(٢٩)

‘الظواهر’ هى كل ما نعرفه من الوقائع **actualities**. إنها لا تخفى الحقيقة ولا تزيف الحقيقة. إنها المحتوى الوحيد للحقيقة. يجوز لنا فحسب أن نتحدّث عنها بوصفها وهما من حيث أن حقيقتها جزئية ونسبية: كينونتها يلزمها أن تتحقّق فى وحدة متكاملة تتسامى على وجودها المحدّد.

(٣٠)

لقد قلتُ إن إليها مطلق البساطة لا يفعل شيئاً، لا يصدر عنه شىء، لا يفتر شيئاً. إنه لا يكون إلا نفيًا مطلقاً. هكذا، بمعنى ما، يمكننا أن نقول إن الله لا بدّ أن

يكون شخصا **person**. لكن شخصانية **personality** الله لا تستلزم تعالى^(١) **transcendence** الله. هكذا فإنه يكون أقلّ مدعاة للخطأ أن نقول إن العالم شخص أو إن الـ حقيقة شخص. لكن هذا يُعتمِّم الحقّ الذي أردنا بدءًا أن نعبر عنه. فإن غرضي لم يكن توكيد الطبيعة المركّبة **complexity** للموجود، فهذا شيء واضح، إنما أردت توكيد الطبيعة المركّبة لشروط الحقيقة، للحقيقة الأزليّة.

(٣١)

إنني بالطبع تحدّثت مرارا من قبل عن تسامي **transcendence** الحقيقة وتسامي الكلّ المتكامل، وقصدت بهذا أن للكلّ حقيقة فوق وبالإضافة لمجموع واقعه؛ أن وحدته المتكاملة لها حقيقة تتجاوز محتواه الكلي. هذه الفكرة محوريّة في فلسفتي ولست أجد كلمة أخرى للتعبير عنها. وإنني مرارا أيضا أنكرت 'تسامي' (= تعالى) الله، وقصدت بهذا أن أرفض عقيدة 'التسامي' (= تعالى) بمدلولها الثيولوجي المعتاد، التي تستتبع أن الله له وجود منفصل عن وجود العالم أو أنه بطريقة ما يقف خارج العالم ككلّ. هذا يفسّر أيضا تردّي في التحدّث عن شخصانية الله؛ مع أن الله، كفاعلية عقلية خلاقة، لا بدّ أن نراه، بمعنى ما، كشخص.

(٣٢)

المفارقة التصوي للأخلاق: الإرادة الخيرة يجب دائما أن تهدف لما وراء ذاتها، إلا أنها لا يمكن أن يكون لها غاية فيما وراء ذاتها؛ وهذا سرّ إبداعيتها.

(١) أترجم **transcendence** في مدلولها الثيولوجي بـ تعالى، أما في معناها الخاصّ عندي (انظر الفقرة التالية)، وهو أقرب لمعنى الكلمة عند كنت **Kant**، فأترجمها بـ التسامي.

(٣٣)

الشخص الخير لا يمكن أن يكون خيرا في نفسه فحسب؛ يلزمه أن يكون ناشرا للخير، خالقا. الخير في ذات طبيعته خلاق. الخير امتلاء وفيض.

(٣٤)

يضيف العقل صورة على مُعطائية التجربة، وبهذا يخلق حقيقة الذاتية. ولكن أليس هذا مجرد مثال لما يجري في العالم عامة؟ تأتي الأشياء إلى الكينونة إذ تتخذ صورة. ألا يجوز إذن أن نقول إن الله يخلق إذ يشكّل العالم - الذي هو بُعد الله المعطى - في صورة، مؤكداً بذلك حقيقة وأتيا إلى الكينونة بوجوده في نفس الفعل؟

(٣٥)

في منتهى الأمر، الـ حقيقة هي الفعل. حينما يكون فعل فهناك غاية. حينما هناك غاية فهناك حب. هكذا، في منتهى الأمر، الـ حقيقة هي الـ حُب.

(٣٦)

ليس في العالم ما هو حقيقي غير الفاعلية الخلاقة. العقل الفاعل هو الموطن الوحيد للفاعلية الخلاقة. العقل الفاعل هو الأساس وهو المنبع لكل الحقيقة.

(٣٧)

في التحليل النهائي، فإن أكمل حقيقة - في الواقع، الحقيقة الوحيدة التي نعرفها - هي فعل - فعل توكيد، عاقل وخلاق: فعل حُب. كل ما عدا ذلك هو ثانوي وعابر ومترع باللاحقيقة.

(٣٨)

الـ حقيقة هي الـ أزل الـ خلاق. الـ حقيقة هي الـ فاعلية الـ عقلية:
الـ فاعلية الـ عقلية هي توكيد خلاق، هي الـ حُبّ. الـ حقيقة هي الـ فعل: الـ
فعل بهجة وجمال. إن قال القارئ: هذا شعر، سأقول: شكرا لك. لكنه إن قال: هذا
محض شعر، سأقول: كلا؛ هذا قول حقّ بحرّفيته؛ هذه أسطورة فلسفية.

الفصل الثاني

أبعاد الحقيقة

(١)

"هل نقول إن العدل نفسه كائن أو لا كائن؟" هكذا يسأل سقراط فى الـ فايدون. موضوعات الحسّ ليست 'كائنة' بهذا المعنى لأنه لا دوام لها. العدل، الجمال، الخير هذه المفاهيم 'كائنة' لأن لها دواما، وهى لها دوام لأن لها صورة. الصورة، الوحدة الفكرية المتكاملة، المعقولة، هى ما يضىف الحقيقة على الموجودات. المعقول هو الحقيقى، هو نبع الحقيقة. لكن المعقول يفتقر للوجود. لا يمكننا تصوّر المعقول إلا كائنا فى ارتباط مع المحدّد، المحدود، الزائل. الكينونة كلُّ متكامل أبعاده الحقيقة والوجود؛ المعقولة والمُعطائية؛ الأزل واللحظة.

(٢)

الـ حقيقة هى الأزل. فى منتهى الأمر، بغير الأزل، كل وجود، كل محدود، كل صيرورة، كل كيان معيّن، لا يُعقل^(١). والأزل لا بدّ أن يكون خلاقا، لأن تجسّد الزائل دوما هو وحده واقع كينونته. الله يلزمه أن يخلق كى يوجد، ووجوده يجب أن يتلاشى دوما فى الأزل لينال الحقيقة.

(٣)

الكون المتسق cosmos يعطى معنى ودلالة وقيمة لمكوناته. حقًا، أن يكون لشيء معنى، أن يشارك فى صورة للكمال، هو أن يكون، أن تكون له حقيقة،

(١) الأزل يتسامى على الزمن، يحتوى الزمن ولا يحتويه الزمن. فى الزمن كل شيء يتلاشى؛ بغير المتسامى على الزمن لا شيء يكون.

التي هي غير الوجود وضد الوجود. الوجود نفسى. الوجود زوال transience. الوجود يولد من اللاكينية.

(٤)

الواقع، المعين، كى تكون له حقيقة، يلزمه أن يتسامى على وجوده، بينما الكينية المتسامية (الحقيقة) لا تكون واقعا إلا فى وجود زائل. الحقيقة (الماهية essence) والوجود بُعدان لل حقيقة. العالم كما نعرفه، إلى مدى ما هو محدود وزائل هو موجود، وإلى مدى ما له حقيقة، يلزمه أن يتسامى على وجوده فى كينية أزلية. عالم من الوجود الصريف لا يمكن أن يكون له أى دوام أو أى ترابط أو أى معنى. عالم من كمال خالص، كينية خالصة، لا يمكن أن يحتضن التتوع والتغير، وهذان، مهما قلنا عما فيهما من وهم وزوال، يجابهانا بحضورهما الذى لا يمكن إنكاره، بواقعهما الذى لا يمكن محوه. العالم على ما هو عليه، سواء كان وهما أو لم يكن وهما، يفرض علينا أن ال حقيقة فى منتهى الأمر لا يمكن أن تكون بسيطة. إلا أن الفلاسفة الذين كشفوا زيف الوجود - حتى وإن كانوا قد اشتدوا فى إساءتهم لعالم الواقع - قد منحونا أعظم جوانب تراثنا قيمة: فكرة تلك الحقيقة المتسامية الأزلية التى هى وحدها ما يضى على عالم الواقع معنى وقيمة.

(٥)

العمل الفنى - السيمفونية، القصيدة، المسرحية - ليس له واقع إلا فى لحظاته المتتالية، وتلك اللحظات لا يكون لها معنى، ولا مغزى، ولا حقيقة، إلا بأن تتلاشى فى تحقيق الكل. الحياة ذات القيمة والمغزى لها واقعها فى حالات وأحوال وأفعال عابرة، ولها حقيقتها إلى مدى كون تلك اللحظات العابرة تحقيقا لأغراض ومثل ومفاهيم تشكل شخصية متكاملة.

(٦)

الكلّ ظواهر والكلّ حقيقة. كل الظواهر تكفلها الحقيقة وكل حقيقة توجد فى واقع عابر ونسبى. التمييز بين الظواهر والحقيقة له صلاحية للعقل الإنسانى المحدود فقط.

(٧)

حين أوضع فى وضع تكون فيه الموجودات الأخرى بالنسبة لى خارجية وجزئية، أحيا فى مجال الظواهر. حين أستوعب الموجودات الأخرى فى كلّ موحد يضى عليها وحدة متكاملة، أحيا فى مجال الحقيقة. الحيز الذى يعتبره المثاليون حيزا للظواهر ليس إلا الحيز الذى تعودنا أن نتعامل فيه مع الأشياء على مستوى الظواهر. لكن لا شىء هو محض ظاهر. المحسوسات، الأشياء المحدودة التى تكتفيا وتتخللها عوارض الزمان والمكان، المشاعر العابرة، الحماقات والأباطيل، التى تكون فى حياتنا اليومية محض ظواهر، هى مع ذلك فى عينى الفنان وفى ذهن الشاعر المتقد من صميم الحقيقة.

(٨)

إننى مع برانلى تماما^(١). لكن بعد أن نكون قد وسمنا كل ما هو متغير، كل ما هو محدود، كل ما هو نسبى كظواهر، فإننا لا نستطيع أن نكنس كل ذلك إلى

(١) ف. هـ. برانلى (1846-1924) F. H. Bradley خاصة فى (1893) Appearance and Reality الذى قرأته فى صباى.

الفناء الخلفى لبیت الـ حقيقة. علينا أن نطلب خلاصه فى الحقيقة، أن نَظْهر أنه سليل شرعى للـ حقيقة. الظواهر قد تكون الابن الضال للـ حقيقة، لكن حين يثوب الابن إلى نفسه، ويعود إلى أبيه فيقول، "يا أبى، أخطأت إلى السماء وقدامك، ولست مستحقاً بعد أن ادعى لك ابناً"، يعلن الأب فى فرح، "هذا ابنى، كان ميتاً فعاش، وكان ضالاً فوجد"^(١).

(٩)

العالم مسيرة تحوّل مستدامة، من خلالها تتال الحقيقة وجوداً فى الزمن وينال الوجود حقيقة فى الأزل.

(١٠)

بالطبع، الفاعلية العقلية الخلاقة غائية purposive، بمعنى أن فعل الخلق هو إرادة توكيد حقيقتها فى واقع وخلص^(٢) redemption واقعها فى حقيقة. بهذا المعنى أتحدّث عن الغاية purposiveness كبعد أصيل فى الـ حقيقة.

(١١)

فى فكرة الإبداع نحقق وحدة وتناغم الروح والمادة، الكينونة والضرورة، الزمن والأزل.

(١) إنجيل لوقا، ١٥: ٢١، ٢٤.

(٢) مرة أخرى أستعير اللفظ من تراث الثيولوجيا المسيحية، وأرجو أن يحمل كل ما له من إحياء وأصداء فى ذلك التراث، فى ذلك إضافة لتراثنا التقافى.

(١٢)

الأزل eternity عندى يجب تمييزه عن أزليّات *eternals* وإيتيهد
Whitehead (وسنتيانا Santayana). الأزل عندى هو الوحدة المتكاملة التامة
للفعل، التى هى حقيقة الفعل، وتسامى الفعل. الأزليّات *eternals* عند وإيتيهد
مخلوقات. يصحّ أن نقول عنها إنها تعلق على الزمن *supra-temporal* إذ أنها
ليست موجودات، وبالتالي ليست فى الزمن، إلا أنها بازغة *emergent* وبالتالي هى
وليدة الزمن.

(١٣)

علينا أن نميّز بين اللازمى *timeless* والأزلى. قوانين العلم ومقولات
الصدق الرياضية لازمنية. القيم الأخلاقية ومبادئ الفلسفة أزلية؛ إنها لا تقف
بمعزل عن الزمن مثل مقولات الصدق اللازمنية فى الرياضيات والمنطق؛ ففى
القيم الأخلاقية والمبادئ الفلسفية يكون للزمى حقيقة. ليس لها وجود فى عزلة عن
الزمنى وصياغاتها المحددة تعتورها نسبية وتحوّل الزمنى؛ لكن بدونها لا يمكن أن
يكون لشيء من الموجودات نصيب فى الحقيقة — حقاً، بدون الأزلى، لا شيء
يوجد، لأن الموجود المعين زائل فى صميمه (هيراكليتوس *Heraclitus*) ولا
كينونة له إلا كينونة الواقع الشروء للحقيقة الأزلية.

(١٤)

كل الكائنات العضوية organisms تعيش ليس في الزمن فحسب بل أيضا في الديمومة^(١) duration. يعيش الإنسان ليس في الزمن فحسب وليس في الديمومة فحسب بل في الأزلى أيضا. كل فعل أخلاقي لحظة من الأزلى؛ كل فعل خلاق لحظة من الأزلى.

(١٥)

الكائن العاقل قد يحيا في الأزلى، وإن يكن على نحو عابر. لكن لا يمكن لكائن محدود، وبالتالي لا يمكن لروح، ولا لصورة حياة لها تفرّد individuality أو طبيعة خاصة على أى نحو، أن تعيش 'أزليا' (دواما). حقا، لا يمكن لكائن محدود أن يعيش لأى امتداد من الزمن إلا بأن يصير غير ذاته على الدوام: فالزمن ليس إلا سفينة الصيرورة؛ ولا يمكن لكائن محدود أن يعيش خارج الزمن إلا بأن (ها نحن بدأنا بالفعل نتورط في حبال التناقضات) يتسامى، بأن ينفى محدوديته وبالتالي يحو صفته ككائن محدود، يلاشى طبيعته المميزة. فأن يوجد يعنى أن يكون زائلا وأن يكون يعنى أن يتسامى على الوجود.

(١) نحتاج أن نميز تماما بين الزمن time والديمومة duration والأزلى eternity. ليست هذه درجات متفاوتة من نفس الشيء بل ثلاثة مفاهيم متباينة تماما. وأفضل من ميز الديمومة عن الزمن بين الفلاسفة برجسون Bergson، يليه وايتهد Whitehead. وقد شرعت في وقت ما في إعداد مقال طويل في الموضوع، وقطعت فيه شوطا بعيدا، لكنى لفتته في حدث كمبيوتر سخيف. ولعلى أعود إليه إذا أمهلنى الزمن.

(١٦)

وظيفة الصورة (الشكل) في كل فن إضفاء الوحدة على المادة التي يعالجها الفنان. قد يكون هذا قولاً مبتدلاً، لكننا يمكن أن نراه كتمثيل لمبدأ أعمق. الفنان يؤكد وحدته الذاتية المتكاملة بأن يعيد صياغة شواش chaos الوجود المعطى في تناسق cosmos الحقيقة المعقولة. كان أفلاطون أكثر حكمة مما خيل لنا حين لم يجعل الـ ديميورجوس Demiurge, dêmiourgos (صانع الكون) خالقاً من عدم بل مُسكلاً لمادة معطاة. لم يكن الله ليستطيع أن يخلق الوجود، ففي تلك الحالة ما كان يمكن أن يكون لله وجود أصلاً. وجود الله كان معطى. كان وجوده البُعد اللاعقلاني فيه. كان عليه أن يخلق الحقيقة من وجوده بأن يجعل وجوده محدداً وبالتالي معقولا، فالمعقول وحده هو الحقيقي. مجرد الوجود المعطى هو هناك لكنه ليس حقيقياً، إنه لاحقى لأنه لامعقول. يلزمه أن ينال حقيقته بأن يخضع للفاعلية العقلية، بينما الحقيقي، لكي يوجد، عليه أن يخضع للاعقلانية الواقع العرَضى. هكذا، إذا كان منبع كل حقيقة هو عقل الله (فاعلية الله العقلية)، فوجود الله هو نفس الحقيقة وهو منبع كل وهم وكل تحول. (إننى تحدثت هنا عن 'وجود الله'، وهى عبارة كنت في سياقات أخرى أعتبرها ميتافيزيقياً صارخة البطلان. لكن المفارقة paradox هى الثمن الذى الذى تقتضيه الآلهة من عقل محدود يتجاسر على أن يعبر عن المطلق.)

(١٧)

الصورة form هى ما يضيف الحقيقة على الوجود: فى الصورة المعقولة فقط يكتسى الواقع بالحقيقة. هذا هو الحق الذى قال به أفلاطون. لكن أفلاطون، فى

حرصه على أن يؤكد أسبقية الصورة، يسمح للغته - أحيانا ربّما أيضا لفكره - أن يقع في إبهام مربك. الكينونة (الحقيقة) كُبعد لل حقيقة^١ هي ضدّ الوجود. فإذا قلنا إن الصورة تعطي الحقيقة للموجودات، عندئذ لا ينبغي أن نقول إن الصورة لها وجود في انفصال عن الموجودات المحدودة الزائلة.^٢ الصورة في ذات طبيعتها لها حقيقة، يتحقّق فيها الأزل، لكن لا يمكن أن يكون لها وجود إلا في الموجودات الزائلة، لأن هذه هي طبيعة الوجود. سنتيانا Santayana هو أحسن من عبّر عن هذا. الكينونة المعقولة أزليّة، لكنّ ليس لها وجود إلا في المعطى المحدّد المتمثّل في الواقع الزمني.

(١٨)

الصور ليس لها وجود، لكن الموجودات ليس لها حقيقة بدون الصور. الموجودات لاهقيّة، لكن الصور ليس لها واقع، ليس لها حضور، إلا في الموجودات. الكيانات entities الرياضية لاموجودة، لكن الرياضى يجدها متحقّقة في كل وجود. كان فيثاغورس Pythagoras يتنبأ صدقا حين قال - أيّا كانت الصيغة التي استخدمها في القول - إن الصور الرياضية هي الخامة الأصلية للأشياء، إذ أنه يمكن أن يقال حقّا إن الصور هي المنبع لكلّ الأشياء. وايتهد Whitehead أيضا يقول بمثل هذا.

(١) نحتاج التمييز بين الحقيقة المعقولة (التي هي أحد أبعاد الحقيقة المطلقة، في تضادّ مع الوجود المعطى اللامعقول) وهذه الحقيقة المطلقة.

(٢) انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'" في The Sphinx and the Phoenix.

(١٩)

يفصل العقل الـ 'ماذا' من الكل المتكامل للحَدَث ويعطيه 'أزليّة' (فوق-زمنية supra-temporality): أزل سنتاينا، أزلّيّات وإتهيد. لكن العقل إذ يكسو الـ 'هذا' بـ 'ماذا' يعطيه حقيقة المعقولة وبيذا يعطيه نصيبا في أزل الكينونة الحقّة، الأزل الذي لا يدوقه المحدود إلا بالخضوع لزوال الوجود. تشارك الصورة في الكينونة بكونها مبدأ محدّذا. لحظة أن تتجسّد في وجود، تخضع لتلاشى كل ما هو محدّد، كل واقع محدود.

(٢٠)

لا مغزى لأن نقول عن شيء ما ببساطة إنه كائن أو غير كائن. 'لكي يكون للقول مغزى علينا أن نقرّر أن شيئا ما هو كذا (ننسب له 'ماذا' معيّنة) أو أنه ليس كذا. الوجود واللاوجود يتعلّقان بالمحدود. الكينونة المطلقة تخصّ شروط (مبادئ) وجود الموجودات، أبعاد الـ حقيقة. (حيث يجوز أن نقول 'س يكون' 'x is' أو 'س لا يكون' 'x is not')^(٢) فيذه مجرد صيغة اختزالية لتوكيد أو نفي وجود 'س' في منظومة معيّنة من العلاقات، في كون معيّن.

(٢١)

الاختلاف ينطوي على لاكينونة. المحدّد هو، جوهرية، نسبي. من هنا يحقّ للفيلسوف أن يسأل: كيف يمكن للمحدود أن يكون؟

(١) هذا لبّ نفي كنت Kant لأن يكون الوجود محمولا predicate والذي أسس عليه تفنيده للخجة الأونطولوجية.

(٢) هذه صياغة واردة اصطلاحا في اللغة الإنجليزية، أما في العربية فهي مستبعدة.

(٢٢)

العدم nothingness أحد أبعاد الحقيقة إذ أنه شرط لكل وجود محدود.
كل تحديد ينطوي على نفي.

(٢٣)

كل ما هو معين، كل ما هو محدود، كل ما هو محدد على أي نحو، كل
'هذا' وكل 'ماذا'، هو زائل، هو لا شيء غير فقاعة صابون ما تلبث أن تنفجر
وتختفي. إلا أنه في ذات زواله، في وجوده اللحظي، فإنه يحقق الأزل. فالأزل ليس
امتدادا لانتهائيا من الزمن. الأزل هو التسامي على الخصوصية والمحدودية
والتحديد في كمال الكينونة. الوجود في صميم طبيعته متلاش، وفي تلاشه يعبر
إلى الحقيقة، يحقق الأزل.

(٢٤)

الكلمات هي جسم الفكر. يتشكل الفكر في كلمات، في أنساق محددة ترسمها
الكلمات. بالطبع، يمكن للفكر أيضا أن يتشكل في أنساق تُرسم برموز أخرى:
الكلمات هي أكثر أنواع الرموز شيوعا فحسب. لكن ليس هناك فكر في انفصال
عن وسيلة التعبير عن الفكر. بعبارة أخرى، الفكر تكيف لمادة معقولة: المبدأ
الفاعل والمحتوى لا ينفصلان.

(٢٥)

الحياة، لكل كائن حي، غاية في ذاتها. لكن الحياة ليست شيئا مجردا. فكل
حياة فردية تتحقق في صورة معينة، في طبيعة لها خصوصيتها؛ وتؤكد تلك

الطبيعة الخاصة يصبح هو الغاية المباشرة للفرد. يموت الوحش ليس فحسب دفاعا عن حقّه في كسب وليفه ولكن أيضا لتوكيد حقّه في ممارسة أسلوب الحياة المتوافق مع طبيعته. يموت الإنسان من أجل فكرة، من أجل مثال، من أجل قضية يجد فيها تحقيقا لطبيعته؛ تعطيه كماله الخاص. مثل هذا الموت هو توكيد، هو إتمام إيجابى، لكنونة الفرد الحقّة، بمثل ما يقدر ما يكون الموت الطبيعى إتماما واستيفاء لمسيرة حياة عادية.

(٢٦)

هل العقل موجود؟ كلا؛ العقل هو ذلك الذى فيه يحدث الوجود. أن يوجد
يعنى أن يحدث فى العقل. هل الوجود حقيقى؟ كلا؛ الوجود هو ذلك الذى فيه تظهر
الحقيقة ظهورا زائلا. أن يكون حقيقيا يعنى أن يتسامى على الوجود.

(٢٧)

يقع شوبنهاور Schopenhauer فى خطأ يعيب فلسفته عيبا خطيرا إذ يعتبر
العقل والإرادة مبدأين منفصلين ومتضادين. كان عليه أن يعرف الحقيقة من
سبينوزا Spinoza.

(٢٨)

بدون عمومية المفاهيم يبقى محتوى التجربة المعطى بدون معنى ومنافيا
لفهمنا. بدون عينية concreteness وتفرد ومباشرة immediacy المعين يكون الفكر
عالم أشباح بلا جوهر، تسكنه ظلال منعدمة القيمة. إله أرسطو الذى لا مضمون

لفكره غير رتابة تفكيره جدير به أن يتبع ما أوعز به نيتشة فيموت. وحدها الحقيقة التي تداوم بلا انتهاء تحويل واقعها إلى حقيقة فكرية، وتحويل حقيقتها الفكرية إلى واقع معين زائل، ليا مبرر لمداومة الحياة. على المستوى الإنساني، هذه الاعتبارات ذاتها تقودنا لأن ندرك أن الفلسفة والفن هما جناحان ضروريان للثقافة.

(٢٩)

كل زوال transience يفترض مسبقاً مبدأ التسامي transcendence. بغير هذا تبقى كل لحظة وجود حيث هي، كما هي، مطلقة، وحيدة، لا تموت، لكن في لاموتها هي ميتة موتاً مطلقاً.

(٣٠)

الجوهر substance إما أن نعني به كل الحقيقة، ذاك الذي وحده يحوى في ذاته سبب وجوده؛ وإما أن نعني الشيء المفرد، الموضوع (المسند إليه) في منطق أرسطو. الشيء المفرد هو واقع، هو الـ 'هذا'، الوجود العابر المعين المحدود لحقيقة ذاته؛ فهو لا يمكن أن يكون حقيقة شيء آخر: بمصطلح أرسطو هو لا يمكن أن يكون مسنداً لمسند إليه آخر.

(٣١)

اعتبر سارتر Sartre الكائن - في - ذاته Being-in-itself سابقاً على الكائن - لذاته Being-for-itself، لا لشيء إلا أنه عادل الكائن - لذاته - بالعدم Nothingness. في رأيي، الكائن - في - ذاته لامعقول، وفي منتهى الأمر

لاعقلاني. وحده الكائن - لذاته معقول ويضفى المعقولية على كل الأشياء. الـ كائن - لذاته ينشئ العدم إذ يخلق المعين والمتلاشي، لكن لا ينبغي معادلته بالعدم. في انفصال عن العقل (أعود لمصطلحي، تاركا المصطلح المستعار الذي استخدمته في السطور السابقة)، كل لحظة وجود هي مطلقة، في العقل فقط تصبح لحظة متميزة زائلة في الامتداد المكاني-الزمني المتصل *spatio-temporal continuum* الذي فيه تجسد الـ حقيقة في واقع وينال عالم الواقع حقيقة. سارتر يستبدل بثنائية الظواهر والحقيقة ثنائية المحدود واللامحدود. وعلى هذا، فبدلاً من 'نومنون' (١) *noumenon* كنت *Kant* الذي لا يمكن لنا أبداً أن نعرفه، فإن سارتر يعطينا اللامحدود الذي لا يمكن لنا أبداً أن ندركه. ثم يعود فيكمل الدائرة ليقول لنا، "هكذا فإن الخارج هو ضدٌ بطريقة جديدة للداخل، والكينونة-التي-لا-تظهر ضدٌ للظاهر". وعلى هذا فقد كان كل الضجيج والعجيج يدور حول المصطلح (٢).

(٣٢)

الطبيعة لا تعرف الفواصل الثابتة الراسية. حيثما نقول، ها هنا ينتهي هذا ويبدأ ذاك، فإنما نضع حدوداً اعتباطية فحسب. وليس الأمر صدفة. فكما أن كل الحقيقة مبدأ واحد، وكذلك كل الوجود امتداد متصل واحد.

(٣٣)

في استماعنا للموسيقى لا نسمع تتابعا من الأصوات، بل نكون على وعى مباشر بنسق نغمي عناصره متزامنة تزامناً حقاً بما يماثل تماماً تواجد عناصر

(١) هو 'الشيء في ذاته' عند كنت، لكن المفهوم له عند كنت خصوصية تبرز أن نحفظ له بلفظ مميز.
(٢) لكن ليس الأمر بهذه البساطة، فتؤكد سارتر لأسبعية الكائن-في-ذاته على الكائن-ذاته ينتهي بنا لأسبعية المعطى (= المادة) على الذات (فاعلية العقل). فمحور النزاع بين المادية والمثالية هو: أيهما الأصل، الذات أم الموضوع؟

النسق البصرى (والتي هى بدورها فى الحقيقة لا تتواجد فى تجاور ساكن بل هى متوحّدة فى ديمومة). كان وايتهد Whitehead على حقّ تماما. فى الذاكرة، كما يعرفها وايتهد، نحيا تجربة ديمومة تتسامى على التابع الفيزيقي. بغير هذا، حتى الحديث العادى يكون مستحيلا تماما.

(٣٤)

ها أنا أستمع إلى سيرينادة موتسارت Mozart's Eine Kleine
Nachtmusik تأتيني عبر الراديو. أتساءل مع شكسبير:

هذه الموسيقى، تُرى أين تكون؟ فى الهواء هى أم فى الأرض؟

(العاصفة، الفصل الأول، المشهد الثانى.)

يجيبني المهندس الإلكتروني فيحدثني عن الإشعاع المغنطيسي الكهربائي، وعن عمليات التضمين، وعن دوائر الرنين. ويحدثني الفيزيائي عن الحركة الموجية، وعن اهتزازات الجزيئات، وعن جبهات الانضغاط والتخلخل. ويحدثني الفيزيولوجي عن الأغشية الأصموخية، وعن العظيمات وأعصاب قوقعة الأذن. ويحدثني البيوكيميائي عن النشاط الكهربى للمخ، وعن الدفعات العصبية، وانتقالها الميكانيكى الكهربائي. كل هذه مجردات تغتال الموسيقى، وإذا بالامراتين المختصمتين أمام سليمان^(١) لم تعودا اثنتين بل صارتا جحفا، والطفل الوليد لم يُشطر شطرين بل مُزق مُزقا آلافا مؤلفة.

هذه الموسيقى، تُرى أين تكون؟ فى الهواء هى أم فى الأرض؟

(١) سفر الملوك الأول، الأصحاح الثالث، ١٦-٢٨.

الموسيقى وجه من امتداد متصل تمتد فيه كينونتي - بأدق معنى للكلمة وليس مجازا - لتستوعب المنظومة بكاملها. أى تشظية، أى فصل لعضو من أعضاء المنظومة، يوقنا في تناقضات وسخافات. يتحتم أن يبقى الطفل الوليد كُلا كى يبقى حيًا. أعتقد أن هذا ما كان يعنيه وإتهيد Whitehead حين أكد أن الصفات (الثانوية) تنتمي للعالم الحقيقي.

(٣٥)

كل إدراك جسّي، كل فهم، كل تفكير يمضى على طريق خلق أنساق تحقّق وحدة متكاملة. كل حياة - على صعيد تطوّر الأجناس والأنواع كما على صعيد الفرد - تمضى على طريق توحيد مادة متباينة فى كلّ نسبيّ التلقائية.

(٣٦)

العالم وحدة وحدات، كلّ يضمّ وحدات كئيّة متعدّدة، تتشابك وتتفاعل فى أنساق متباينة دائمة التغيّر على مستويات مختلفة. الكائن الإنسانى ليس فقط منظومة منظومات مركّبة، فيزيقية وبيولوجية وسيكولوجية، مفتوحة على كل المستويات لوحداث كئيّة أكبر تضمّ الكائن الإنسانى؛ بل حتى على الصعيد السيكولوجى ذاته، هو ليس حقًا 'شخصًا' واحدا بل مجموعة من اهتمامات وعلاقات والعديد من حقول الوعي المعزولة نسبيًا. هكذا، إن تكن موناتات monads لايبنتس Leibniz تصويرا ملائما للحقيقة من حيث توكيدها على أن كل صيرورة تستلزم مراكز فاعلية لها بعض الوحدة الداخلية، إلا أننا ينبغي ألا يغيب عنّا أن مراكز الفاعلية هذه ليس لها دوام ولا نهائية.

(٣٧)

بزوغ emergence الحياة باتساق النشاط اللاحيوى فى منظومة ذاتية الاحتواء نسيبًا هو فعل إبداعى. بزوغ الوعى الحيوانى هو فعل إبداعى. بزوغ الحياة الأخلاقية هو فعل إبداعى. إلا أن كل واحد من هذه التحولات التطورية - وكلُّ منها خلق بأصدق معنى للكلمة - يأتى بمركز الفاعلية المعنى لوضع أقرب من ذاك الذى هو وحده يطابق مفهومنا لل حقيقة. هذا ما ينبغى لنا أن نتوقع إذا كانت ال حقيقة أقرب للحياة والعقل والفعل الأخلاقى. فهذه الأفعال الإبداعية تأتى إلى الكينونة بموجودات جديدة، بأشكال فكرية جديدة متجسدة فى واقع زمنى وبالتالي زائل؛ لكن ما كان يمكن لها أن تأتى إلى الكينونة بأى كمال لم يكن أصلا فى الموقف المبدئى الذى نشأت منه تلك الأفعال^(١).

(٣٨)

كل الأشياء مترابطة فى الحد الأقصى فقط. على مستويات مختلفة من الكينونة هناك مجموعات من الأشياء منظمة فى منظومات مستقلة نسبيا. لكى نعرف أى شىء لا يلزمنا أن نعرف كل شىء مطلقا بل أن نعرف كل شىء فى كل متكامل معين يعكس تكامل ال أزل ال خلاق. بتعبير آخر: كل الأشياء مترابطة

(١) إننى شديد الحرص على عدم الخلط بين الفلسفة والعلم، فأرجو ألا يحسب القارئ أننى أتحم نفسى فى مجال علوم الطبيعة، وأتقدم بنظرية فى التطور على غرار نظرية هيربرت سبنسر Herbert Spencer مثلا. ما أكتفه أنا مفاهيم مترابطة، كل قيمتها فى اتساقها الداخلى. المنظور الفلسفى ينشئ عالمه الخاص ولا يفقد قيمته سواء اقترب أو بعد عما يستقر عليه العلم فى شأن المعالم الخارجى. المهم ألا نخرج به من عالم المغامرة الفكرية الخالصة إلى عالم الواقع.

ترابطاً أقصى، لكن ليست كل الأشياء مترابطة ترابطاً مباشراً. كل الأشياء تستوعبها الحقيقة الواحدة، لكن ليست كل الأشياء محتواة في 'كون' واحد. الحقيقة تلد وحدات متكاملة wholes، أكوانا، مستقلة نسبياً الواحد عن الآخر بمثل ما نتصوره من استقلال أفراد الناس واستقلال الأجيال المختلفة من الناس عن بعضها البعض.

(٣٩)

الوحدات المتكاملة على مستويات وجودية مختلفة تنتمي لمراتب مختلفة من الحقيقة. عقلية صورة تتحقق في جسدي، هو مستوى من التكامل integration بلغه جسدي: هو يتأثر بجسدي بطرق عديدة (أحيانا حتى إلى حد الفساد التام)، لكن، من حيث هو عقل، فهو يخضع لقوانين من مرتبة مختلفة. عقلي ينتمي لمنظومة وحدات متكاملة غير منظومة الوحدات المتكاملة التي ينتمي إليها جسدي. نجم ينفجر في مكان ما من الكون قد يؤثر في جسدي، مهما ضؤل ذلك التأثير؛ لكنه لن يؤثر في إرادتي، لا لأن التأثير متناهي الصغر، بل لأن إرادتي تنتمي لصعيد مختلف من الحقيقة.

(٤٠)

كما أن الفكر يحدّد طبيعة حياة الشخص، الملمس الروحي لحياة الشخص، فكذلك تحدّد القوانين (الأعراف، التقاليد) طبيعة - بالأحرى ذات كينونة - أي مجتمع إنساني (وحدة سياسية، إلخ). نكون إذن بإزاء كيان عضوي حق، منظومة محتواة ذاتياً (كل متكامل) على صعيد معين من الكينونة؛ قد يكون هذا الكيان العضوي أقل استقراراً من الكيان العضوي البيولوجي، لكنه لن يكون بالضرورة،

فى طبعة الأشياء، أقل استقرارا أو أقل ثباتا من طبعة أو شخصية الكائن الإنسانى الفرد. فالروح فىنا أسطورة، حسنة مثل أحسن الأساطير، ثمرة مثلها، صادقة مثلها، لكن ليس أكثر من ذلك.

(٤١)

الوجود مزيج من الكينونة واللاكينونة. كل وجود محدود وكل محدودة تتطوى على نفى. اللازمة المنطقية corollary لهذا فى محيط الطبيعة أن كل الأشياء المعينة زائلة transient؛ فى محيط النظرية، أن كل المقولات المحددة تعورها التناقضات؛ فى المحيط العملى، أن كل نية، كل تأكيد للحياة، ينطوى على تضحية.

(٤٢)

فى الواقع المحدود الزائل فقط يمكن أن يكون للحقيقة وجود ويمكن للوجود أن يشارك فى كمال الحقيقة.

(٤٣)

الكينونة كمال. وحده ما هو كامل وما هو كل يمكن أن يكون. كل ما هو جزئى، كل ما هو نسبى، كل ما هو معين، كل ما هو على أى نحو مشروط، تعتربه اللاكينونة. ما تعتربه اللاكينونة ليست له كينونة رغم أنه يوجد. كل ما يوجد هو زائل، يحترق فى نار الصيرورة الدائمة حتى يكون.

(٤٤)

من الخطأ أن نعتبر موقف پارمنیدیس Parmenides معارضا لموقف هيراكلیتوس Heraclitus. بل الأحرى أنه مكمل له. يبين هيراكلیتوس أن كل الأشياء - كل شيء نراه، نلمسه، نسمعه، كل شيء ندركه بحواسنا، وكل شيء نخبره في تجربتنا، كل شيء نعرفه موضوعيًا - كل ذلك في دفق flux متواصل وليس له دوام. يقول پارمنیدیس: إذن كل ذلك ليس له كينونة حقة؛ ما هو دائم وكلُّ ومكثف بذاته، ذاك وحده حقيقى. لم ينكر پارمنیدیس التغير؛ بل قال إن ما يتغير غير حقيقى: علينا أن نبحث عن الحقيقة في مكان آخر. ومنذ ذاك، والفلاسفة يسعون لأن يجدوا وأن يرسموا حدود ذلك المكان الآخر.

الفصل الثالث

الإبداع

(١)

كل كينونة تؤكد. كل تأكيد فاعلية عقلية. لا يمكن لكائن أن يكون أو أن يبقى بدون فاعلية عقلية. إذا لم نرَ الحقيقة والفاعلية العقلية كشيء واحد، فلا يمكن للكينونة أن تُعقل أبداً. ما لم نرَ الفاعلية العقلية باعتبارها أساس وأصل كل كينونة فلن تكون المعقولة التي نجدها في الأشياء مفهومة، ولا العقل الذي نجده في أنفسنا.

(٢)

هناك فاعلية عقلية فينا. هذه الفاعلية العقلية هي الحقيقة الوحيدة التي لا يمكنني إنكارها أو تجاهلها. المعقولة والعقل لا يمكن أن يأتيا من أشياء لامعقولة في ذاتها. الفاعلية العقلية هي المنبع النهائي لكل الحقيقة. وهذه الفاعلية العقلية النهائية تؤكدية وخلقة. من حيث هي تؤكدية فإنها تعترّ بكل كينونة، تكرم كل كينونة، تحب كل كينونة. الفاعلية العقلية الخلقة خيرة وهي مصدر كل خير وكل جمال.

(٣)

مهما أنكرنا التغير والضرورة، مهما وسمناهما باعتبارهما وهما، مهما وصفناهما بأنهما غير حقيقيين، فإنهما يقيان سمتين لا سبيل لمحوهما من العالم الذي نحيا فيه وفيه نكون. سرّ الضرورة، مثل سرّ الكينونة، يتحدّى التفسير. إنه سمة نهائية للحقيقة النهائية. هذه السمة النهائية أسميها مبدأ الإبداع.

(٤)

كل تغير خلق، من حيث أن كل تغير يأتي إلى الكينونة بصورة جديدة من الوجود. لا عملية التغير ولا المحتوى الذي تبدأ منه العملية يملك أيهما في ذاته أن يعطى الصورة الجديدة. الصورة الجديدة تؤكد لحقيقة الأزل الخلاق، الذي فيه وحده يكتسب كل وجود حقيقته؛ الذي فيه يتسامى كل وجود على لامعقولية واقعته المحدود.

(٥)

في كل إبداع ليس هناك خلق من العدم، وليس هناك تكوين لكيان بسيط من كيان بسيط. هناك دائما بزوغ لصورة جديدة تأتي من توحيد تكاملي لعناصر مبدئية متعدّدة. الأمر هكذا على كل مستويات الكينونة.

(٦)

لا أعرف أيّ حالة يمكن أن نقول فيها ببساطة إن 'أ' تنتج 'س' أو تُسبب 'س'. مثل هذا القول هو دائما تبسيط. متى تعمقنا نجد أن التمثيل الأصدق لما يحدث حقاً هو أن نقول إن تجمعا من 'أ'، 'ب'، 'ج'، ...، ينتج عنه 'س'. فيروس *virus* بمعزل، أو فيروس في جسد ميت لا يُنتج المرض؛ يأتي المرض نتيجة ارتباط الفيروس بجسم حي. يبدو لي أن كل محلّ حصيف للسببية سيوافقني إلى هذا المدى. لكنني أمضى أبعد فأقول إن السببية، من هذا المنظور، هي مثال للإبداع الذي هو أساس وجوه كل صيرورة.

(٧)

المفكرون المحدثون، بعد أن جلسوا إلى نيوتن Newton في خشوع، يلومون أفلاطون (بل وكل مفكرى اليونان) لأنه يفترض أن الحركة تستلزم قوّة تسببها. (هكذا مثلاً دزموند لى Desmond Lee في مقدّمة ترجمته للـ تيمايوس والـ كريتياس.) ولكن هل الزخم غير أسطورة علمية؟ أسطورة مشروعة في مجالها، إذ أنها تنشأ من إصرار العلم، عند النظر في ظواهر الطبيعة، على أن يستبعد كل اعتبار للسببية الحقّة، السببية التى لا يمكن اختزالها إلى تتابع من الأحوال الموضوعية. إلا أنها مع ذلك أسطورة لا يمكن السماح بها على الصعيد الفلسفى. إذا كان الأقدمون قد عطلوا تطوّر العلم بإصرارهم على السعى لتفسيرات سببية، فإننا نكون مخطئين بنفس القدر إذا سلّمنا بشرعية استبعاد الاعتبارات السببية فى الفلسفة. الأقدمون حين فاتهم أن يميّزوا بين مطالب الفلسفة ومطالب العلم كان لهم بعض العذر إذ أنّ توعى العلم والفلسفة كانا لا يزالان ملتصقين منذ ولادتهما، لكن عملية فصلهما قد أجريت منذ عدّة قرون، ولا عذر لنا فى أن نقع فى نفس الخلط. إنه خاط يضرّ بالعلم وبالفلسفة كليهما.

(٨)

فعلى وليد اقتران روحى بواقع عالمى. إنه توكيد لصورة روحى بقدر ما هو تحقيق لواقع عالمى. فعلى يكيّفه الواقع السابق لكنّ ما يحدّده (بمعنى أن يعطيه الاتجاه والصورة) هو شخصيتى. وبالمثل، على كل المستويات، الحدث يكيّفه الواقع السابق لكنه، فى صورته، توكيد إيداعى للكُلّ الذى تنبثق منه العمليّة الكلّيّة.

(٩)

التركيب *synthesis* الخلاق للمفاهيم - مثل التوليف *combination* الخلاق للصور على كل المستويات - ينشئ كُلاً جديداً. لو لم يكن الحال كذلك لكانت الطبيعة كلها لا شيء غير تراكم عشوائي لعناصر حيادية ولكان الفكر كله لا شيء غير تكرار عبثي لمقولات أولية - لو أمكن أن يكون حتى ذلك.

(١٠)

كم هو خلاب ذلك النسيج المتشابك، المتجدد دوماً، المتدفق دوماً، من العلاقات حتى في أبسط التعاملات الإنسانية المعتادة وأكثرها اتضاعاً. وكل الأشياء التي يقودنا الاعتقاد وفقر إدراكنا الحسي لأن نعتبرها جامدة وثابتة - الكيانات الفيزيائية بما لا يقل عن المؤسسات الاجتماعية - ليست أساساً إلا شبكات علاقات كهذه، متداخلة، متفاعلة، متنافذة، متجددة دوماً، متدفقة دوماً. ليست فقط الحياة الإنسانية والكائنات الإنسانية ولكن كل الأشياء في الكون هي "من هذا الذي منه تتشكل الأحلام"^(١).

(١١)

العلل الفاعلة *efficient causes* والعلل الغائية *final causes* لا تنتمي لمجالين منفصلين من الكينونة، بل لوجهين أو بعدين من نفس الحقيقة. مفاهيم

(١) إيماء لكلمات شكسبير في العاصفة: "such stuff as dreams are made on".

المسار الطبيعي *natural process* والفعالية الأخلاقية كقيمتان من تمثيل إبداعية الحقيقة، تصدر أيهما من الزاوية التي نتخذها للرؤية؛ ولكن بالنسبة للعقل المحدود فإن بعض الأحداث - بعض نطاقات الكينونة - تكون أقرب منالا لإحدى زاويتي النظر منها للأخرى.

(١٢)

بزوغ *emergence* الأنواع أو الصفات الجديدة، كواقع *fact* تؤكد الملاحظة، أمر لا جدال فيه. لكنه كواقع يستند للملاحظة - مثل كل واقع يستند للملاحظة - لا يفسر شيئا^(١).

(١٣)

الضرورة خلق يُنتج مستويات أصيلة من الكينونة - ليس بزوغا بل إنشاء إبداعيا لمستويات جديدة من الكينونة: إنه بزوغ فقط بمعنى ظهور وحدات متكاملة *wholes* عضوية جديدة، لكن ما هو 'أعلى' في الوحدات الجديدة لا يمكن أن ينتج عن 'الأدنى'، بل يجب أن يكون تحقيقا على مستوى جديد لقيمة حاضرة في المنظومة الأم وإن يكن من غير الممكن ملاحظتها من منظور المنظومة الجديدة. أو لنقلها بعبارة مباشرة، لم يكن الإبداع ممكنا بغير عقل فاعل؛ لا يمكن أن تكون هناك مادة مبدعة؛ وعليه فإن الفاعلية العقلية لا يمكن أن تكون ناتجة عن الإبداع.

(١) قصدت هنا معارضة الاتجاه الفلسفي الذي يرى أن مفهوم البزوغ *emergence* يكفى لتفسير نشوء الحياة والعقل من الطبيعة الفيزيقية، وهو اتجاه وامن يريد معارضة المادية الميكانيكية دون أن يؤكد الفاعلية العقلية والغائية في مسار الطبيعة.

(١٤)

يقدم أرسطو في *De Interpretatione* حجة عن الحتمية *determinism*، حجة أقوى ما تكون الحجة المنطقية وأكثرها إحكاما (أرسطو لا يقبل الحجة بل يعرضها ليدحضها):

"إلا أنه حين يكون المُسند إليه فردا، ويكون المحمول المنسوب إليه متعلقا بالمستقبل، فإن الحال يختلف. فإن تكن كل القضايا سواء كانت موجبة أو سالبة إما صادقة أو زائفة، يجب عندئذ أن يكون أى محمول معين إما متعلقا بالمسند إليه أو غير متعلق به... إن يكن الأمر هكذا، فلا شيء يمكن أن يكون أو أن يحدث مصادفة، لا فى الحاضر ولا فى المستقبل، وليست هناك بدائل حقيقية؛ كل شيء يحدث بالضرورة وهو حتمى..." (١١٨، ١٨٠ب) (فى الأصل اقتبست من ترجمة إ. م. إدجيل *E. M. Edghill* وأترجم هنا عن ترجمته.)

هذا عين موقف لايبنتس *Leibniz*، لكنه ليس صوابا. من بين مقولتين، إحداهما تقرّر أن حدثا ما سيحدث والأخرى تنفى أنه سيحدث، فإن إحدى المقولتين سيثبت بالضرورة أنها صحيحة والأخرى سيثبت أنها غير صحيحة — إذا لم يندثر كل الوجود فى التوّ واللحظة! ولكن فى وقت النطق بالمقولتين، لا تكون أيتهما صحيحة ولا غير صحيحة. إحداهما أو كلاهما قد تكون ذات مغزى. أيتهما قد تكون ذات حظ من الحقيقة أكثر أو أقل، إلى مدى ما فيها من اتساق ومعقولة. ولكن، كما قال أرسطو بحق، فإن المقولات المتعلقة بالمستقبل، لا هى صادقة ولا هى زائفة. المقولة الإمبريقية، كى تكون صادقة أو زائفة، يجب أن تتعلق بواقع ما. المقولة المتعلقة بالمستقبل هى منطقيا فى مثل حيادية مقولة رسل *Russell* عن صلح ملك فرنسا الحالى^(١) أو أى مقولة عن النوايا 'الحقة' لشخصية فى رواية خيالية.

(1) Bertrand Russell, "On Denoting", 1905.

إذا قبلنا مبدأ الإبداع، إذا رأينا كل صيرورة باعتبارها خلاقية، سنجد أن القول بالتحتمية *determinism* يقوم على سوء فهم^(١)، وسنجد أن الزمان يحمل في جوفه كل الاحتمالات. انطلق سبينوزا *Spinoza* بالطبع من نفس الافتراضات التي انطلق منها لايبنتس *Leibniz* ولذا عجز مثله عن أن يتحرر من قبضة التحتمية.

(١٥)

من وجهة نظري، لا معنى لأن يقال، كما قد قال البعض، إنه كان صدقاً من عشر سنوات كوني سأكتب هذه الكلمات الآن. إنني أفهم 'يكون صدقاً' بطريقتين: (١) موضوعياً ذلك يعني (أ) يصح كعنصر في متتالية استدلالية فعلية، أو (ب) يكون مقولة تمثل واقع وضع ما؛ (٢) ذاتياً، يعني أن يكون اعتقاداً لشخص ما، له ما يبرره. من عشر سنين لم يكن 'كوني سأكتب هذه الكلمات الآن' أيًا من هذه الأمور. حتى لو أن شخصا ما كان قد نطق بهذه النبوءة من عشر سنين، فإنها لم تكن وقتذاك لا صدقا ولا زيفا، بل كانت إمكانية صيغت فكريا، وتصادف أن ما أفعله الآن توافق معها. (لا أريد أن أنخرط في الجدل العبثي حول وجود الممكنات
(.the existence of possibilities)

(١٦)

هل الطبيعة آلية *a mechanism*؟ هل الانتظام يعني انتفاء العقل والحرية؟ ما الذي يعطينا الحق في أن ننظر للطبيعة كآلية؟ الطبيعة الوحيدة التي نعرفها معرفة مباشرة هي الطبيعة المقترنة بالوعي، الطبيعة كما نجدها في تجربتنا الذاتية.

(١) انظر "Free Will as Creativity" في *The Sphinx and the Phoenix* (2009).

الطبيعة كآلية، المادة، هي تجريد، تماما مثل فكرة العقل الخالص أو الروح. أى من هذين التجريدين (المادة والعقل أو الروح) هو اختلاق **fiction** عملى خالص، فكرة برجماتية **pragmatic** خالصة، إذا جاز لى أن أستخدم هذا التعبير بمعنى أنه يمكن أن يكون للفكرة صلاحية وظيفية داخل سياق معين. على أى حال، حتى على أساس واقعى بحت - على أساس الملاحظة الموضوعية - فإنه لا حق لنا فى أن نفترض الانتظام المطلق فى أى مكان فى العالم. من الناحية الأخرى، فإن العفوية **spontaneity** تتحقق دائما داخل إطار من الاستقرار النسبى. عبقرية شكسبير الوهاجة يلزمها جسد مستقر من لحم ودم يدعمها.

(١٧)

كل حدث تكيفه سابقاته **antecedents**. هذا يصدق على كل صيرورة، كل تغير، كل مسار **process**. الواقع السابق يصاغ فى الواقع الجديد. لكن القول بأن الحدث يتحدد **determined** بسابقاته لا مبرر له إلا إذا عادلنا التحديد ببساطة بإمكانية التوقع **predictability** بشكل عام. فالصورة المعينة للواقع الجديد لا يمكن أن تكون محتواة فى صورة الواقع القديم. كل صيرورة إبداعية.

(١٨)

التوقع **prediction** كله تخطيطى **schematic**، أى أنه ينطوى على عنصر من التجريد. التوقع يستند إلى إقرار نسق عام يتعلّق بموقف مجرد^(١) **abstracted**. الطبيعة مولعة بالانتظام: فى كل أرجاء مملكتها يشيع التماثل والاتساق؛ لكن المطابقة المطلقة وهم صنعته مخيلة الإنسان. إمكانية توقع الأحداث متى فهمناها على هذا النحو لا تتعارض مع إبداعية كل المجريات.

(١) الموقف المجرد موقف منتزع من الامتداد المتصل **continuum** الذى ينتمى إليه بالضرورة فى الواقع.

(١٩)

لم يكن سير توماس براون Sir Thomas Browne يتمتع بالكثير من الأصالة ولا بالكثير من العمق، إلا أنه سبق لآيبنس Leibniz بالتعبير في وضوح عن مبدأ تطابق اللامتمايز identity of indiscernibles. ففي كتابه Religio Medici الذى ألفه عام ١٦٣٥، قبل نحو أحد عشر عاما من مولد لآيبنس، كتب يقول: "لم يكن هناك أبدا شيء مماثل لآخر بحيث يتطابق معه فى كل النقاط: سيكون دائما ثمة اختلاف خاص ينزلق فيه، ليمنع التطابق؛ بغير هذا، لن يكون الشينان ممتاثلين، بل يكونا نفس الشيء، وهذا مستحيل" (Second Part, p.69, Everyman's ed.).

(٢٠)

الانتظام وجه للديمومة. ما يدوم endures تكون له طبيعة معينة character، وصيرورته هى توكيد لتلك الطبيعة فى الزمن. ليست هناك لحظات منفصلة فى الطبيعة. (اللحظة ألعوبة بارعة أبدعها زينو الإيلى Zeno of Elca ليفرح بالانشغال بها الرياضيون والفيزيقيون على مدى الزمان.) الاجتياز المعقول - العقلانى، المرضى جمالياً - للتقديم إلى الجديد، هو خلاص redemption زوال الواقع إبداعيا فى أزلية الحقيقة.

(٢١)

قدرتنا على إخضاع الطبيعة للحساب يعنى ببساطة أن الطبيعة، من حيث هى كيان عضوى ذو ديمومة (نسق من علاقات يدوم)، لها طبيعة خاصة

character ، وأن مجرياتها **processes** هي تحقيق لطبيعتها الخاصة في واقع. الحساب **calculation** ينطوي دائما على عنصر من التجريد، ولا يتساقى لا مع التلقائية ولا مع الإبداع. قابلية الطبيعة للتوقع مثل قابلية الصديق الطيب: يمكنك أن تضع الخطط في اطمئنان، واثقا من أنه لن يخذلك؛ لكنك لا تستطيع أبدا أن تستيق كل التفاصيل، كل التلويحات والتتويجات، في حديثه أو في تصرفاته.

(٢٢)

لا شيء في الطبيعة يعمل آليا. الآلة التي يصنعها الإنسان تعمل آليا لأن هذه طبيعتها، صورتها، الدور الذي صُممت لتؤديه؛ لكن حتى مع هذا فإنها لا يمكن أبدا أن تكون أكثر من مقاربة (تقريب) لآلة أحلامنا المثلى. الأشياء الأخرى تعمل آليا بمعنى أنها تعمل - في مدى قدرتنا على الملاحظة - بقدر ونوع من الانتظام بحيث يكون مما يخدم أغراضنا أن نصفها بأنها تعمل آليا. لكن كل مسار **process** هو تفاعل أصيل ومنشئ بين عناصر منظومة من العلاقات. إذا بدا هذا القول فيثاغوريا **Pythagorean** بأكثر مما يجب، فلنقل إن كل مسار هو تفاعل بين عناصر جزء من الطبيعة ذي استقلال نسبي. لكن هذا يكون ديموكريتيًا **Democritian** بأكثر مما يجب. المهم أن ندرك أن كل مسار هو مثال للسيرورة التي لا يمكن أن تعقل في انفصال عن الكينونة التي هي بُعد للفعل الذي هو جوهر الأزل الخلاق. لا يمكن لأي وجود ولا لأي تغير أن يعقل في منتهى الأمر إلا في الحقيقة الكلية للفعل - تحت هيئة الأزل.

(٢٣)

في السيرورة يتبرّر الواقع المعطى في الحقيقة المعقولة. كل سيرورة عقلانية إذ أنها تأخذ في حساباتها الواقع السابق؛ وكل سيرورة هي بنفس القدر

خلافة لأنها تزدهر في صورة جديدة. ليتحدث العلماء عن الحتمية والسببية وليستخدموا هذه المفاهيم ما داموا يجدونها نافعة لأغراضهم. إنها مجردات تستمد صلاحيتها العملية من حيث أن الأحداث كما تظهر في حقل التجربة الإنسانية تتصف بقدر من الانتظام يكفي لتحقيق صحة التوقعات بقدر من الدقة يفى بأغراضنا، حتى بما نعتبره أغراضا ومعايير علمية صارمة. لكن لا شيء في الطبيعة منتظم انتظاما مطلقا: كل حدث فريد، وكل كينونة؛ كل شيء في العالم فرد عزيز بنفسه، له سماته الشخصية وخصائصه المميزة؛ حتى مستوى كل إلكترون electron؛ حتى كل موجة ضوء^(١). إن الله، مستوعبا كل تفاصيل الوجود في هذه اللحظة، لا يستطيع أن يتنبأ بما سيكون عليه واقع الوجود في اللحظة التالية، إذ أن ذلك الواقع سيكون تحققاً إبداعياً، صورة جديدة. كي يدركه الله بفكره، عليه أن يخلقه. ليس عنده 'موديل' سابق التجهيز ولا رسم هندسى لذلك الواقع الذى سيكون. وأيضا، الحدث المولد عقليا ليس ناتج قسر. الفعل المبدع فعل إرادة حرة، فهو فعل حب. هذا ما أسماه أفلاطون الإنجاب فى الجمال. كل إبداع هو إنجاب فى الجمال.

(٢٤)

كل حدث تبرره سابقاته antecedents ، لكن لا حدث تفسره سابقاته. لا يمكننا توقع الأحداث إلا باستخلاص (تجريد) نسق مستقر نسبيا من الحقيقة المكتملة. مبدأ العقلانية (السبب الكافى sufficient reason) شرط ضرورى،

(١) من جديد أقول إننى لا أقصد أن أقم نفسى فى مجال العلوم الفيزيقية، ولا أدعى أى صلاحية علمية؛ إنما أردت فقط أن أمثل للمبدأ الميتافيزيقى. ومعارضتى للحتمية ليس اقتحاما لمجال العلم، بل العلماء هم من تجاوزوا اختصاصهم بإصدارهم أحكاما مطلقة وتصنيفهم لمسائل هى فى جوهرها ميتافيزيقية ولا تتعلق بالعلم الموضوعى.

لكنه شرط غير كافٍ، لضمان كرامتنا: بدونه لا تكون طبيعتنا هي الأساس لأفعالنا. مبدأ الإبداع هو الشرط الضروري الآخر: بدونه نكون مجرد كائنات آلية automata. العقلانية والإبداع معا يشكّلان الحرية، هما جناحا الحرية.

(٢٥)

من الغريب أن لايبنتس Leibniz برغم توكيده على تفرّد كل الموجودات الفعلية ورفضه الجذري لوجود اللامتّميزات في عالم الطبيعة، فإنه مع ذلك يعتبر تفاعلات processes الطبيعة آلية. إذا لم تكن هناك تطابقات مطلقة في الطبيعة، فلا يمكن أن يكون أى مسار process طبيعى خاضعا خضوعا مطلقا للتوقع. أن نرى الطبيعة كآلية هو تصوّر تخطيطى schematism، هو تقريب ككل شىء في العلم. كان لايبنتس، ببصيرته الفلسفية العظيمة، قمينا أن يدرك إبداعية كل مسارات الطبيعة، لولا حدثين مرتبطين بالزمن. أولا، كان العلم في زمانه ألى التوجّه تماما، ووجد هذا الانحياز عند لايبنتس دعما من ميوله الرياضية. وثانيا، وأكثر خطورة، كان هناك العائق المتمثل في استسلام لايبنتس لوهم (مغالطة fallacy) ازدواجية الروح والجسد؛ لم يكن بمقدوره أن يرفض هذا الاعتقاد الباطل دون أن يرفض الثيولوجيا المسيحية، وهو، لسبب أو لآخر، لم يكن مستعدّا لأن يقدم على هذا.

(٢٦)

كل شىء يحدث عقلانيًا rationally؛ لا شىء يحدث بالضرورة: كل مسار process أمين لطبيعة الأشياء؛ لا مسار يتقرّر حتماً: فكل صيرورة توكيد إبداعي للأحوال القائمة.

الفصل الرابع

الكينونة والصيرورة

لغز الصيرورة

(١)

الكينونة، في نظري، هي ميرر ذاتها — أو على أى حال، هي السرّ الأقصى الذى يحتضنه العقل باعتباره يتسامى على كل ميرر reason. لكن الصيرورة لغز يطلب التفسير. كل صيرورة تتطوى على لاكفاية؛ ذاك الذى يتحول إلى شىء آخر هو غير كافٍ بذاته لذاته بما أنه تحول إلى شىء آخر، وذاك الذى أتى إلى الكينونة هو غير كافٍ بذاته لذاته بما أنه أتى إلى الكينونة من كينونة أخرى. وكل لاكفاية — كل خصوصية، كل محدودية — تتحدّى العقل أن يفسرها، أن يبررها، أن يفندى فسادها الوجودى.

(٢)

علينا إما أن نوافق أناكساجوراس Anaxagoras على مبدأ 'مثلية الجزينات' homoeomereity، المبدأ القائل بأنه، فى منتهى الأمر، فإن العناصر التى تكون منها العالم لا بدّ أن تتطابق، عدديًا ونوعيًا، مع كل الأشياء الموجودة فى العالم، أو أن نقرّ بأن كل صيرورة، كل مجيء إلى الكينونة، هو إبداعى. إما أن كل ما يبدو كتغير هو لا شىء غير ظهور واختفاء صفات بدائية أو أن كل تغير يصدر عن إبداعية أصلية شاملة.

(٣)

التعددية pluralism نفى للفلسفة. القائل بالتعددية يتنازل عن طلب العقل للمعقولية التامة، التي هي فحوى وغاية الفلسفة.

(٤)

في الـ تيمايوس (٤٩) يرى أفلاطون أنه حتى ما يسمّى بالعناصر ليس لها دوام غير دوام الصورة. 'الوعاء' receptacle, hupodochê في الـ تيمايوس ليس 'مادة' إلا بالمعنى الوحيد الجائز فلسفياً لمصطلح المادة. المادة هي المعطائية givenness (كونها معطاة) النهائية في كل كينونة، عنصر الـ 'هذا' في الـ حقيقة النهائية. الوجود يكون عندئذ هو المادة في واقع (هو واقع المادة)، بحيث أن المادة بهذا المعنى لا توجد، إذ هي بهذا المعنى بُعدٌ في صورة الـ حقيقة^١ المادة عند أرسطو، فيما أرى، لا تختلف عن هذا.

(٥)

كل حركة، كل صيرورة، هي نتاج تضاد، نتاج توتر قائم بين أوجه لموقف، أوجه غير متوائمة لكنها متكاملة. هذا هو وتر القوس أو وتر القيثارة في مقولة هيراكليتوس Heraclitus.

(١) للتخفيف من صدمة المفارقة في هذه العبارة قد نقول إن المادة بهذا المعنى هي مبدأ الوجود وليست شيئاً معيّناً موجوداً.

(٦)

الضرورة لا تنفصل عن الإبداعية، ولا تُعقل في انفصال عن الإبداعية
كُبعد أصيل في الحقيقة.

(٧)

يصبح الشيء ذلك الشيء المعين عندما يميّز من الدفق flux العام تحت
صورة وحدة ما. يأتي الكائن الفرد الحي إلى الكينونة كقلب أو مركز لنسق أو
صورة تعطي وحدة لمحتواه الشرود. الحقيقي يتسامى على دفق الواقع. حين يُنظر
إليه باعتباره متساميا على تعددية الواقع، هو وحدة unity؛ حين يُنظر إليه باعتباره
متساميا على زوال الواقع، هو ديمومة duration.

(٨)

أزلية الحركة عند أرسطو هي في مصطلحي استمرارية الضرورة أو دوام
الضرورة.

(٩)

إيستيمولوجيا، نقول إننا في منظوماتنا الفكرية نطلب المعقولة والتكامل
والحقيقة. قد نمثل هذا أونطولوجيا بأن نقول إن المعطى يطلب المعقولة والتكامل
والحقيقة. الجزئي، اللاكامل، اللامعقول يتوق للتحقق في الكمال والتكامل والمعقولة.

(١٠)

ما هي على أي حال 'مطلوبية' كيلر^(١) Köhler's requiredness؟ أليست هي عينها تليولوجية^(٢) telology أرسطو؟ في كل كائن عضوى هناك دافع تليولوجى متأصل ليس من الضروري أن ينطوى على تخطيط أو استهداف مستقبلي: إنه ببساطة نزعة (النزوع إلى) تأكيد نظام الكائن والحفاظ عليه، نزعة تأكيد صورته العضوية والحفاظ عليها. هذا النزوع، إذ يتفاعل مع الظروف المعطاة، يولد إبداعيا كل التطورات التي يمكن تصورها، من منظور الواقع اللاحق in retrospect، وكأنها نتاج تخطيط مسبق. (أليست الإرادة في فلسفة شوبنهاور Schopenhauer هي هذا بالضبط؟) قد يكون مصطلح الـ 'مطلوبية' عند كيلر أوسع في مرماه من الـ تليولوجية لأنه ينطبق على المواقف الأخلاقية والجمالية. ولكن في هذا المعنى الواسع أيضا، فإن 'المطلوبية' ليست إلا مثالا لتوكيد التكامل، للتوق إلى التكامل.

(١١)

كيف يمكن لشيء أن ينشأ من نقيضه antithesis؟ لا بد أن التفسير هو أن كل صيرورة هي توكيد للهيكل الأساسى، لقالب الحقيقة الأقصى، الذى هو متعدد الأبعاد وتضادى oppositional. هذه هي الصياغة الدوجماتية dogmatic، الصياغة 'السانجة' للتفسير. أو يمكننا صياغة نفس الفكرة نقديا (ترنسندناليا):

(١) فولفجانج كيلر (1887-1967) Wolfgang Köhler فى (1938) *The Place of Values in a World of Facts*.
(٢) أو 'غائية' أرسطو، لكنى أثرت ألا أستخدِم هذا اللفظ لأن له فى مصطلحى معنى يختلف عن معناه عند أرسطو.

حيث إن الفعل الذي فيه نحظى بحقيقتنا وفيه نعرف حقيقتنا هو متعدّد الأبعاد وتضادّي، فلا يمكن لعقلنا إلا أن يعكس ويكرّر صورة تلك الحقيقة، حقيقتنا الوحيدة. كل التضادات الخاصة *specific antitheses* التي نتقدّم بها في تطيرنا ليست إلا تجسيدات معينة - وبالتالي أسطورية وعارضة *contingent* - لتلك الحقيقة الواحدة.

(١٢)

بالعلة الفاعلة *efficient cause* يمكن 'تصوير' الصيرورة فحسب؛ لكن لا يمكن تفسيرها، لا يمكن أن تعقل حقاً، إلا في ضوء العلة الخائية *final cause*، حين نراها كفعل غائي خلاق. في صباى دونت تُلخِصاً تخطيطياً لمنظومتى الفلسفية خنمته بشيء كهذا: الفعل هو الحقيقة المعقولة الوحيدة؛ الفعل غائي؛ من هنا، فالمبدأ الأقصى والأسمى هو الحب.

(١٣)

إذ كان زينو الإيلي *Zeno of Elea* على فراش موته، جاءه السهم^(١) في رؤيا وتحدّث إليه فقال: "بل أبلغ هدفي، أبلغ هدفي لأن الطاقة الفريحة في إنطلاقي حُبلى بالغاية. انطلاقي حَمَل، انطلاقي حياة؛ وأنا انطلاقي، وانطلاقي هو كل كينونتي. انطلاقي لحن، آخر نعماته محتواة في أول نعماته. أنا كُلُّ وانطلاقي كُلُّ. تَبْهُك اللامنتهى في متاهات اللانهاية هو العقاب الذي فرضته عليك الآلية لخطيتك حين شظيت ما جعلته الآلهة كُلاً." عندئذ ندم زينو وتاب. ثم مات زينو في سلام.

(١) إيماء لمفارقة زينو الشهيرة، حيث يبرهن على أن السهم المنطلق لا يمكن أن يبلغ غايته أبداً.

الزوال

(١٤)

على الأقل بالنسبة لنا نحن الكائنات الإنسانية، كل قيمة تتمثل في وجود محدود. الأغنية يجب أن يكون لها بداية ولها نهاية. الصورة الجميلة (أى صورة فى الواقع) هى ناتج لاكينونتها بقدر ما هى ناتج كينونتها. الكائن العضوى الحى ينتقل من لحظة إلى لحظة، من حالة إلى حالة. أريد أن أحيأ فى الأزل بينما أنا أحيأ فى رحاب هنا والآن.

(١٥)

فى الـ أزل الـ خلاق، الموت ضرورى ضرورة الميلاد. يجب أن يموت المُسنّ كى يولد الوليد. أولئك الذين يقولون إن الله يعرف على نحو دائم الماضى والحاضر والمستقبل يريدون من الله أن يأكل الكعكة ويستبقها. ربما يستطيع إله أن يفعل ذلك، لكنها عندئذ تكون كعكة بايخة: أنا أفضل كعكة طازجة فى كل مرّة، ولو أن الـ الذى يأكل الكعكة الجديدة لن يكون هو نفس الـ أنا الذى أكل الكعكة السابقة.

(١٦)

الواقع الزمنى لا يتلاشى ببساطة. الماضى يتواصل فى الحاضر؛ الحاضر يدخل فى المستقبل، وليس كأثر متحجر، بل عضوياً، كشخصية character حية.

زوال الواقع هو في ذاته شرط لديمومة طبيعته character. تلاشى الـ 'هذا' ضرورة لكيثونة الـ 'ماذا'. الموت ضرورة لاستمرارية الحياة: الموت وظيفة للحياة.

(١٧)

الخط الذي نرسمه بين الوهم و'الحقيقة' هو دائما اعتباطي. العالم كله امتداد متصل continuum من ظواهر متغيرة دوما، متلاشية دوما، ومن بينها تخيلاتنا، وتطلعاتنا، ومشاريعنا، وأحلامنا، وتوهماتنا. من ذلك الامتداد المتواصل نعزل مساحة من استقرار نسبي نسميها 'الحقيقة'. تلك المساحة تختلف باختلاف الثقافات، باختلاف التقاليد، باختلاف الأفراد، وحتى في الفرد الواحد فإنها تختلف باختلاف الحالات المزاجية للفرد.

(١٨)

كان هيراكليطوس Heraclitus على حق حين قال إن هناك شمسا جديدة كل يوم. الشمس التي أشرقت هذا الصباح ليست هي نفس الشمس التي أشرقت بالأمس؛ وقعت فيها تفاعلات وتغيرات كثيرة وهي اليوم أقرب لموتها النهائي بمقدار يوم من أيام الأرض مما كانت أمس. وحتى إن تصورنا أن هيراكليطوس كان بالفعل يعنى الفكرة الساذجة، فكرة أن شمسا تغرق في المحيط كل مساء وتطلع شمس جديدة في مكانها كل صباح، فإن المعنى الأصدق ما كان ليغيب عن وعيه. إنه بالتأكيد كان ليقول إن الشمس عند الظهر ليست هي نفس الشمس التي كانت وقت الشروق.

المادة

(١٩)

أعنى بصيرة للفكر الفلسفى هى أن الـ حقيقة الأوليّة هى العقل أو الروح. المادة ليست إلا خصوصيّة particularity مظاهر الـ حقيقة، ليست إلا مُعطائية givenness مظاهر الـ حقيقة. ولكن بما أننا، نحن الكائنات الإنسانية، جوهرياً موجودات معيّنة، فإن روحانيتنا - فاعليتنا العقلية - تحكمها شروط الخصوصية والمُعطائية؛ أو بتعبير آخر، تحكمها المادة. هذه مأساة الإنسان، أو بالأحرى، مأساته هى وعيه بهذه المحنة.

(٢٠)

مهما بلغت مادة الفيزيقيين من الخفة ومن الصفاء ومن النقاء، فإنها تبقى مادة، ما دامت تُعتبر ببساطة كشيء موجود. لا يمكن أن يكون لأى هذا محدود، محدّد، أى معنى إلا فى كلّ، ولا يمكن أن يكون لأى كلّ أى حقيقة إلا فى عقل فاعل^(١). هذا فحوى ومضمون كل ميتافيزيقا، وكل فلسفة جديدة باسم الفلسفة. الاختلافات بين الفلاسفة (لنترك جانبا المافلاسفة وأعداء الفلسفة) هى اختلافات فى اللغة وفى التعبير الأسطورى.

(١) كيف يكون الكل كلاً ما لم يجتمع فى وحدة تتسامى على كل للكل؟ وكيف تكون الوحدة وحدة للكل إلا بأن يعقلها عقل؟ أو كيف يكون لما يتسامى على الوجود كينونة إلا فى عقل يعقله كحقيقة مغايرة للوجود؟.

(٢١)

حين نقول إن موضوعات التجربة ظواهر، فإننا لا نعني أنها أوهام. إنما نعني أنها لا تُعقل إلا كأجزاء من كُـلِّ. وبالتالي فإنها ليست حقيقية بالمعنى الفلسفي، إذ أنها لا يمكن أن تكون لها كينونة أو ثبات إلا في شيء يتسامى عليها.

(٢٢)

المادة كمحض مُعطائية ليس لها كينونة بدون صورة form، بمثل ما أن الصورة، كمفهوم خالص، ليس لها واقع بدون مادة. المادة والصورة كلاهما فكرة، على نفس المستوى.

(٢٣)

القول بأن شيئاً ما يوجد في الزمان والمكان، أو تحت قيود الزمان والمكان، يعني أنه يخضع لصورة التعددية: (أ) يعني أنه محدود بالنسبة للأحداث^(١) events التي تصاحبه في الوجود، ومعينة التواجد (حالة التواجد معاً) هذه تشكل البُعد المكاني للوجود؛ و(ب) يعني أنه محدود بأحداث أخرى لا تصاحبه في الوجود وإنما ينتسب إليها في ترتيب أحادي الاتجاه، وهذا الترتيب أو التتابع يشكل البُعد الزماني للوجود.

(١) بحسب مفهوم الحدث event في فلسفة وايتهد Whitehead.

(٢٤)

قد يكون المخ أداة الفكر، أو موضع الفكر، أو ما شئت. لكن ما دمنا ننظر للمخ باعتباره شيئاً فيزيقيًا، فإنه يكون محض سخف أن نقول إنه هو ما نفكر به. إننا لا نستطيع أن نفكر إلا بمنظومة مفاهيم^(١). لا وجود لفكر مستقل عن أى مفاهيم مسبقة.

(٢٥)

المادة، مادة العلماء، هي تجريد، تجريد يقوم أو يسقط تبعًا لفائدته العملية كمفهوم يخدم في مجال معين من الفكر العلمى. إن العلماء بالطبع، فى الأونة الأخيرة، فكّوا المادة الصلبة العتيقة إلى شحنات كهربائية، ثم حولوا الشحنات الكهربائية إلى معادلات رياضية، ثم حولوا هذه المعادلات بدورها إلى جزيئات تتراقص وفق أهوائها. لكنها مع كل ذلك تبقى مادة ما دامت تُعتبر شيئاً موجوداً هناك بالخارج، قائمة بذاتها. على هذا الاعتبار، هى اختلاق *fiction*. مسألة صلاحيتها أو عدم صلاحيتها للغرض الخاص الذى وُضعت لخدمته، هذا أمر يختص العلم وحده بالحكم فيه. لا شأن لهذا بالحقيقة الفلسفية^(٢). أما مادة عامة الناس، فمحض خمول. إنها لا شىء غير استسلام كسول لـ مُعطائية ونسبية العالم الذى يفرض نفسه على الإنسان من خارجه. مادة عامة الناس هى محض افتقار للعقل من جانب الإنسان العادى.

(١) هذا أمر يابى الإمبريقيون والفلاسفة التحليليون أن يستوعبوه. وقد عاوت معالجة الموضوع فى كثير من المقالات التى جمعتها فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت قريب.

(٢) مادة العلماء هى تجسيد لشرط الموضوعية *postulate of objectivity* الذى هو أسس المقاربة العلمية.

يقول رسل Russell، "يصبح من الصعب قبول المادية كفلسفة بالنظر لتبخر المادة على هذا النحو. لكن ... ما زال من الممكن للماديين أن يتبنوا فلسفة تكاد أن تكون نفس الشيء من وجوه كثيرة. يمكنهم أن يقولوا إن نوع السببية الذي تتعامل معه الفيزيكا أساسى، وأن كل الأحداث تخضع لقوانين الفيزيكا" (Outline of Philosophy, ch.15). الرد على هذا هو أن الفيزيكا تصف^(١) المعطى، وهذا يتركنا بحاجة للتعامل مع الحقيقة، وهذه مهمة الفلسفة. أن نقول إن الأحداث تخضع لقوانين الفيزيكا ثم نقف عند ذلك، معتبرين أن ذلك كل ما نحتاجه من المعرفة، يعنى القبول بأن نحيا مع حقيقة منقوصة، أن نحيا فى شطر واحد من العالم الذى نحن فيه بالفعل. نحن نحيا فى عالم هو كل متكامل، هو فيزيقى وفى نفس الوقت روحانى، يخضع لقوانين الفيزيكا وفى نفس الوقت يُظهر إبداعا. ذلك هو العالم الذى نحتاج أن نفهمه حتى لا تكون حياتنا

أقصوة

يقصها معتوه، تمتلى ضجيجا وهياجا

ولا تعنى شيئا^(٢)

(١) حتى حين يقصد العلم أن يعطى تفسيراً، فإنه يريد لتفسيره أن ينطبق على الواقع المعطى، وما دام يعتبر تفسيره موضوعياً، فالتفسير يكون من حيث الجوهر تقريراً عن واقع. من هنا أقول إن العلوم الموضوعية لا تفسر أبداً، إنها تعطينا معرفة لكنها لا تعطينا فهماً. هذا موقف أسلى عندى، عرضته فى كل كتاباتى.

(٢) شكسبير، مكبث، الفصل الخامس، المشهد الخامس.

(٢٧)

المكان والزمان كانا من اختلافات *fictions* الفكر العلمي، أو ذلك العلم الابتدائي الذي نسميه الحسّ السليم *commonsense* العملي. كان الشعراء دائما من المؤمنين بالزمان-المكان، أو، ما هو أفضل كثيرا، الحدث المفعم حيويّة، الفعل الكلي المتكامل. إذا كان الفلاسفة قد خدعوا فقالوا بالمكان المطلق والزمان المطلق، فإنهم في ذلك ما كانوا إلا ضحايا للاختلاق *fiction* العلمي.

(٢٨)

الجوهر *substance* كشيء باقٍ في الزمان المطلق كان تجريدا علميا أو اختلاقا علميا. إن يكن قد أنشأه أو باركه أرسطو أو مفكر آخر سبقه، فذلك لا يحول طبيعته من اختلاق علمي إلى مفهوم فلسفي. كل الفلاسفة ما عدا سقراط خلطوا الأفكار والمسائل والأساليب الفلسفية بالأفكار والمسائل والأساليب العلمية. ينطبق هذا على الفلاسفة السابقين واللاحقين على سقراط.

(٢٩)

لوكريتيوس *Lucretius*، مثل كل الماديين، لم يكن بمقدوره غير أن يُظهر أن كل الأحداث، كل التفاعلات، تكون مصحوبة بمعطائية، أو فنقل بخامة *material* معطاءة، أو بصحبة ظواهرية. مهما أمعنا في دراسة تلك الخامة — يمكننا أن نصفها، أن نسجل انتظاماتها، نصوغ 'قوانينها'، نتحكم فيها لخدمة أغراضنا؛ لكننا لا نستطيع أبدا أن نفسر أو نفهم الأحداث أو التفاعلات حتى ننظر

إليها باعتبارها مثالاً لفاعلية ذاتية *noumenal activity*. إننا لا نجد المعقولية إلا في إبداعنا الذاتي، في الفعل الأخلاقي، في فعل التوكيد المنبعث عن حبة. الأفعال النافية - الأفعال الأنانية والإجرامية - هي أفعال توكيد محصورة: إنها 'أفعال' فقط من حيث يكون فيها عنصر توكيد.

(٣٠)

فكرة لايبنتس Leibniz القائلة بأن القصور الذاتي *inertia* والثبات *constancy* في المادة ليس سلبياً بل هو فاعل، فكرة نفاذة بدرجة عالية. كل منظومة طبيعية تصون طبيعتها وعلاقاتها. المُعطانية *givenness* المجردة - مجرد المادة - محض استحالة.

العقل

(٣١)

أنا كائن. هذه أولى الحقائق الأولية التي يمكن لعقلنا أن يدركها. (كان يجدر بـ پارمنديس أن ينطلق من *eimi* 'أكون' بدلاً من *esti* 'يكون'.) لكن هذا الوعي الذاتي يكشف لنا نواً عالماً ذا وجهين. وجودنا ذاته معطى. لكن الكينونة ذات المغزى لأي شيء، حقيقة أي شيء في العالم، تعتمد على الصور التي يضيفها العقل على المعطى. الـ 'أنا وحديّة' *solipsism* محض هراء لأن مُعطانية وجودي هي أحد وجهي إدراكي الأصلي، تماماً مثل وعبي بذاتي. المادية محض هراء لأن فاعلية العقل أبسط الحقائق وأكثرها يقيناً.

(٣٢)

ليس هناك عقل بلا جسم: قليلون جدًا من يعترضون على هذا القول. ليس هناك جسم بلا عقل: قليلون جدًا من يقبلون هذا القول. في رأيي، القولان كلاهما صحيحان وهما متكاملان.

(٣٣)

الوعي، التفكير، العقل، أو أيًا ما كان المصطلح الذي تفضل أن تستخدمه، هو باطنية^(١) inwardness الفاعلية والتفاعل، هو وعي الذات بذاتيتها. يمكنك أن تحلل المخ وأنشطته إلى معطيات (عناصر) أولية فيزيقية وكيميائية وكهربية. لكن كل ما تخضعه للملاحظة هو، من حيث أنه ملاحظ، هو منسوب لآخر، هو خارجي، هو مادة بالمعنى الوحيد الذي ما زال من الممكن أن نتحدث به عن المادة حديثًا ذا مغزى. باطنية العقل، باطنية الوعي، لا يمكن بلوغها إلا من مركز واحد، من الـ أنا الحية الفاعلة وفي الـ أنا الحية الفاعلة. الفاعلية العقلية الخلاقة هي مركز الحقيقة، كل ما عداها ظواهر زائلة.

(٣٤)

عبدًا ينكب العلماء على المخ، يحاولون أن يلمحوا الوعي فيه. بالطبع لست أريد أن أنكر ضرورة أو فائدة الأبحاث على المخ؛ لكن علينا أن نحترس من الخطأ

(١) أعتذر عن هذه الصياغة غير المألوفة. إننا نحتاج جهدًا كبيرًا لتطويع لغتنا للتعبير عما يمكن أن نسميه بالمجردات من الدرجة الثانية.

فى تكبيف المسألة التى نطلب معالجتها؛ إن الخطأ فى تحديد أهداف البحث لا يقود إلا إلى تفكير مضطرب.

(٣٥)

إذا قلنا إن الوعى يبرز حين يبلغ نشاط المخ مستوى معينًا من الجِدّة *intensity* أو من التنظيم، فإنى لا أرى فى ذلك تفسيرًا للوعى. حسبما أرى، فإن كل ما يمكننا أن نقول هو إنه عندما يبلغ نشاط المخ مستوى معينًا من الجِدّة أو التنظيم فإن مركزًا جديدًا للوعى ينشأ. لكننى لا أستطيع أن أرى كيف يمكننا أن نروغ من ضرورة الاعتراف بأن العقل لا يقبل الاختزال لما ليس بعقل، وأن العقل بُعد أصيل من كل كينونة.

(٣٦)

قد نقول إن "كلمة" الوعى " تشير إلى وظيفة *function* وليس إلى شىء *entity*" (رسل *Russell* شارحًا موقف وليم جيمس *William James*). لكن متى قلنا هذا فعلينا أن نلاحظ أن الوظيفة هى المفهوم الأكثر أصالة، الأدنى إلى الحقيقة. الشىء *entity* هو وجه الواقع *actuality* فى الفعل. أيا ما يستقرّ عليه رأينا فى شأن مصطلح الوعى *consciousness*، فالعقل الفاعل هو الحقيقة التى نجد فيها كل الأشياء كينونتها ووجودها^(١).

(١) قد لا يبين القصد من هذه الفقرة فى وضعها الحالى، فىى ترجع أساسا إلى الجدل والخلط الكثير الذى اكتف مصطلح *consciousness*.

(٣٧)

الذات self هي وعى الكائن الفرد بفرديته. الشخصية personality هي وعى الذات بذاتها كمركز للفاعلية والفهم، أى كعقل فاعل. (إننى لست متمسكا بالمصطلح كمصطلح، ولا أقصد أن أقتّم تعريفا شكلياً).

(٣٨)

‘الذات’ أسطورة. إنها تتحول إلى وهم حين نحاول أن نعتبرها معادلة لأى واقع معين. لكى نفلت من الوهم علينا أن نتسامى على الأسطورة بأن نعتبر ‘الذات’ كفاعلية، وليس كواقع؛ بأن نعتبر ذاتيتنا كمبدأ إبداع.

(٣٩)

حين نتحدث عن مستويات للحياة تتدرج من الحياة النباتية حتى الحياة الروحية، فأى حق يكون لنا فى أن نتحدث عن المادة (المرتبة الفيزيكية من الموجودات) على أنها يلا حياة؟ ربما يكون تعبير ‘الحياة الساكنة’ أو ‘الحياة المستقرة’ تسمية ملائمة. بمثل ما أن الحشرات على الصعيد الحيوانى تبقى أسيرة استقرار سلوكى، فقد نتصور المادة أسيرة استقرار سلوكى على الصعيد الفيزيقي.

(٤٠)

فى معالجته للتواصل بين الجواهر substances واتحاد الروح والجسد، يُغرق لايبنتس Leibniz نفسه فى متاعب لا لزوم لها ولا حل لها بقبوله، من

ناحية، الفصل الديكارتي بين الجسد والروح، وقبوله، من الناحية الأخرى، للمفهوم المسيحي عن الروح. حين ننظر للجسد والروح على أنهما لا ينفصلان، لا يمكن أن نقرّ بأن أيّ شيء هو ماديّ صرف أو روعي صرف. لا يمكن أن تكون هناك غير تدرجات من الحقيقة؛ الشيء الوحيد الذي هو حقيقيّ تماماً هو الله (الجوهر الواحد، 'الله أو الطبيعة' Deus sive Natura عند سبينوزا Spinoza)، وكل ما عدا ذلك له من الحقيقة بمقدار ما يقترب من تكامل وكليّة الواحد؛ بعبارة أخرى، حالما ننبذ الفصل بين الروحانية spirit والمادة أو بسين الروح soul والجسد، فالنتيجة العقلانية الوحيدة هي قبول مبدأ وحدة الوجود Pantheism. أرهق لايبنتس نفسه في محاولته مراوغة النتيجة العقلانية.

(٤١)

كان بمقدور لايبنتس بالتأكيد أن 'يُثبت بالبرهان' نظرية التوافق المسبق *pre-established harmony* على أساس افتراض وجود جوهرين متميزين، الجسد والروح (Histoire des Ouvrages des Savans). لكن ذلك الافتراض نفسه هو أسطورة ميتافيزيقية غير قابلة لبرهان.

(٤٢)

لو نجحنا في صنع كمبيوتر تلقائي تماماً، مؤهل للاختيار والعفوية والعمل الخلاق، هل نكون بذلك انتهينا من معضلة الوعي consciousness؟ أنا أميل للإجابة بالنفي. إنما نكون قد حثنا الطبيعة على أن تطوّر عقلاً، تماماً كما فعلت من قبل، ولكن بموادّ مختلفة وتحت ظروف مختلفة. ستكون إلكترونيات الكمبيوتر قد بلغت ذلك المستوى من التنظيم، ومن التكامّل، الذي يمكن الكائن العضوي من

أن يعكس كمرآة تلك الفاعلية العقلية التي هي في اعتقادي القلب النابض لكل كينونة. لو أصبح الكمبيوتر مؤهلاً لأن يقول 'أنا' فإنه يكون قد دخل عالم الذاتية **subjectivity**. إلا أنني ما زلت غير قادر على أن أتصور الذاتية تنشأ عن 'المادة'. فاعلية العقل، في نظري، هي الحقيقة الأساسية. لا أعتقد أن العقلانية تستبعد من حيث المبدأ إمكانية أن تنتج شخصاً حقاً، سواء بواسطة الكيمياء الحيوية أو إلكترونياً. لا أعتقد أن ذلك يشكّل بأيّ وجه من الوجوه حُجّة ضدّ حقيقة وأصولية العقل الفاعل. المادة اختلاق **fiction**؛ جسدي مظهر **appearance**؛ الحقيقة الوحيدة التي أنا على وعي مباشر بها، الحقيقة التي أحيائها، هي حقيقة عقلي.

الحرية

(٤٣)

الحرية ليست ضدًا للضرورة **necessity**. الحرية ضدّ العَرَضية **contingency**. العَرَضي هو ذلك الذي تتحدّد تفاعلاته بعوامل من خارجه. الحرية هي حتمية تلقائية **autonomous determination**. فعل الحبّ فعل ضرورة تامّة، وفعل حرية تامّة، وفعل إبداع تامّ. كان سبينوزا هو الفيلسوف الذي فهم الحرية أحسن الفهم.

(١) مرة أخرى أراني مضطرباً لأن الجأ لاشتقاق غير مألوف. لغتنا الفلسفية تنقر للكثير من المصطلحات لأن تفكيرنا الفلسفي يفتقر للكثير من المفاهيم، وإذا لم نزود لغتنا، وبالتالي فكرنا، بما ينقصهما، سيظل تفكيرنا محكوماً عليه بالضحالة والضيق والهزال.

(٤٤)

الاختيار choice بعيد تماما عن أن يكون جوهر الحرية، أو شرطا ضروريا للحرية^(١)، بل هو في الواقع نوع محدود من الحرية. الاختيار هو ممارسة الحرية من جانب فاعل مقيد conditioned في ظروف تحكمها عوامل خارجية، مستقلة عن إرادة الفاعل. عند شاعر تفيض منه القصائد، عند مثال يشكّل تماثله، عند عاشق يبذل نفسه لإرضاء محبوبه، عند شهيد وجود بحياته في سبيل ما يؤمن به، لا يكون الاختيار أبدا عاملا جوهريا. معيار الحرية في كل من هذه الحالات هو مدى تعبير الفعل عن مبدأ التكامل الذي يجد فيه الشاعر أو المثال أو المحب أو الشهيد كينونته الحقّة.

(٤٥)

الحرية عندي لا ترتبط بالاختيار. حين يكون على الفاعل الحرّ أن يمارس الاختيار، يكون ذلك لأن حريته مقيدة conditioned. الحرية في جوهرها هي التلقائية والعفوية والإبداع، وهذه كلها وجوه من حقيقة واحدة. فهمي للحرية يتفق مع مفهوم سبينوزا Spinoza، غير أنني أجد في الإبداع السبيل للإفلات من الحتمية التي وجد سبينوزا نفسه مكبلا بها.

(٤٦)

التذكّر، التوقّع، التدبّر، الانتواء، كل هذه وظائف للتفكير، وهو خاصية للإنسان ككائن محدود. التفكير، بهذا المعنى المحدود، ليس أسمى قوى الإنسان،

(١) الخلط بين الاختيار والحرية هو العامل الأساسي وراء الجدل الذي لا ينتهي حول مسألة الحتمية وحرية الإرادة.

انظر "Free Will as Creativity" في The Sphinx and the Phoenix.

وظائف الفكر هذه ليست أسمى أنشطة الإنسان. شكسبير فى لحظات إبداعه لا يتذكر أو يتفكر أو يتدبر إلا من حيث إن إبداعية الإنسان منقوصة: 'هو' يؤكد إبداعيا الحقيقة الملازمة لفاعليته العقلية الحية، فيعطيهما واقعا فى عمله: لكن هذه المقولة زائفة إلى مدى ما تتطوى على تمييز بين المبدع وعملية الإبداع.

(٤٧)

موقفى من مسألة حرية الإرادة يتناقض تماما مع موقف لايبنتس. لايبنتس يقول بالحثمية، إلا أنه يريد بكل الوسائل أن يستنقذ المبدأ الثيولوجى المتعلق بالمسئولية الأخلاقية. بموجب فرضيته، فإننا موهومون فقط إذ نظن أننا متمتعون بالحرية وما يقودنا لهذا الوهم هو جهلنا بمجموع العوامل التى تحكم فعلنا. إن يكن الأمر كذلك، فنحن فى الواقع واقعون فى ربة الحتمية، ويستحيل مهما تحايلنا وتلاعبنا بتعريف الضرورة والعرض أن نغير هذا الواقع. فيما أرى، ليست هناك حتمية مطلقة فى أى موضع من الطبيعة لأن كل صيرورة مبدعة. إلا أن عفوية الإنسان نسبية، وفى معظم الأحوال تنحصر فى حدود شديدة الضيق. نادرا ما نبلغ تلك الحرية التى تتحقق حين نستوعب فى فهمنا أسس فعلنا، فتكون فاعليتنا غائبة حقا.

(٤٨)

رغم أن سبينوزا كان أحسن الفلاسفة فهما للحرية إذ عادل الحرية بالتلقائية، إلا أنه لا يترك مجالا لعفوية الحرية الخلاقة. موقف سبينوزا القائل بأن "طبيعة الأشياء لا تسمح بشيء عارض، بل كل الأشياء تجبرها ضرورة الطبيعة الإلهية على أن توجد وأن تفعل بشكل معين" (الأخلاق، ١ : ٢٩) - هذا الموقف مرتبط

بموقفه القائل بأن كل الصدق الفلسفي استنباطي. إذا كان كل الصدق استنباطيا، فإنه بالتالي، كما أدرك سبينوزا، يكون تحليليا، ويكون كل الصدق وكل ما يحدث في العالم قد تقررَ حتما منذ البداية. لكن إذا كان هناك إبداع، فلا يلزم أن يكون كل الصدق استنباطيا، بل يمكن أن يكون إنشائيا، ولا تكون الصيرورة إظهارا محتوما لنتائج كامنة *inherent* بالفعل في الحالة السابقة *antecedent*، وإنما تكون إنشَاء عفويا، هو بمعنى ما مصدق لما سبق، لكنه لا يتحدد تماما بما سبق.

(٤٩)

الضرورة *necessity* والعرضية^(١) *contingency* مصطلحان نسيان، قد تكون لهما فائدة في ميتودولوجيا العلم، لكنهما بلا دلالة للفلسفة الأولى^(٢). مبدأ المعقولية يتطلب الاستمرارية والانسجام في كل مسيرة *process*، ويتسع لكل من مبدأ السبب الكافي *sufficient reason* والإبداع. سونيتة لـ كيتس *Keats* أو سوناتا لـ بيتهوفن *Beethoven* كلاهما عمل عقلائي وعمل حرّ. إننا نعذب أنفسنا بلا طائل إن حاولنا أن نحدد إذا ما كانا ضروريين أم عارضيين. هذان المصطلحان بلا دلالة هنا. إذا كان كل نشاط عاقل خلاق، إن تكن كل صيرورة في الواقع خلافة، إذن تكون أفعالنا ضرورية بالمعنى الواحد الذي يصحّ معه القول بأن أي مسيرة *process* هي ضرورية من حيث أنها تصدر عن سابقاتها وهي مع ذلك حرّة - حرّية لا يمكن تعريفها إلا بذات مفرداتها، بمفاهيم الإبداع، والتي لا وجه شبه بينها وبين التكرار الآلي لنتائج محدّدة مسبقا، وهو النموذج الذي يحضر إلى أذهان الناس عادة عند الحديث عن الحتمية أو الضرورة السببية *causal necessity*.

(١) ليست هذه الكلمة هنا صفة، بل اسما. انظر الهامش ٩٢.

(٢) تعبير "الفلسفة الأولى" أطلقه أرسطو في الأصل على ما أصبح يُعرف بالميتافيزيقا.

(٥٠)

أن نعتبر الحرية ضدًا للحتمية أو ضدًا للضرورة يعنى وضع المسألة تحت أسوأ ضوء ممكن. حين أعمل بدافع الحب فإنى أعمل تحت قسر، لكنه قسر داخلى. أهم تمييز ذى مغزى بالنسبة للمسألة الأخلاقية ليس التمييز بين الحرية والضرورة بل هو، كما رأى سبينوزا بحق، التمييز بين الفعل والانفعال. أنا حرّ أخلاقياً حين أعمل إبداعياً، تحقيقاً لمبادئ وغايات وقيم يستوعبها فهمى. أنا مجبر حين تكون دوافع نشاطى صادرة من خارج محيط فاعلية عقلى.

(٥١)

مسألة الحرية فى منتهى الأمر تتلخص فيما يلى: كل فعل، مثل كل صيرورة، يصدر من سابقاته antecedents. معتقداتنا، مثلنا، كل تصوراتنا الفكرية، هى سابقات فعالة. ومع ذلك، فكل فعل، مثل كل صيرورة، هو إبداعى: لا يمكن أبدا اختزال الناتج إلى معادلة آلية بالسابقات. لا الفعل ولا أى مسيرة process أخرى فى الطبيعة يمكن أن يكون أبدا اعتباطا ولا خبط عشواء. ما يهم هو أن يكون فعلى تعبيرا عما اعتبره ذاتى الحقّة. التلقائية كلمة أفضل من كلمة الحرية. الجدل حول مسألة حرية الإرادة اختلط واضطرب لأن ثمة مفاهيم اعتبرت متضادة بينما واقع الأمر أن الواحد منها يندرج فى الآخر فى تواصل؛ ولأن مفاهيم المادية الميكانيكية المغلوطة شاعت وقُبلت دون مساعلة.

(٥٢)

يتحدّث نيكولاس بردييف Nicholas Berdyaev (فى "دستوىفسكى"، اقتبسّه فكتور جولانكز Victor Gollancz فى A Year of Grace) عن حريتين: حرية

الاختيار بين الخير والشر، التي يصفها بالحرية غير العقلانية، من ناحية، وحرية في نطاق العقل - الحرية التي عرفها سقراط، 'الحرية في المسيح' - من الناحية الأخرى. هذا يؤدي لتشوش الفكر دون داع. ينبغي أن نحتفظ باسم الحرية لـ 'الحرية في نطاق العقل'، التي هي إبداعية الكينونة التامة، التوكيد الخلاق للنزاهة، التي هي وحدها الحرية الحقة. الاختيار 'بين الخير والشر' ينبغي أن نسميه ببساطة الاختيار وينبغي أن نميزه في وضوح عن الحرية. الاختيار خاصية للعقل المحدود. إنه محاولة للوصول للخير حيث تكون شروط تحقق الخير المطلوب واقعة إلى حد ما خارج محيط عقل الشخص الفاعل. هذه ليست حرية، ولو أنها يمكن أن تكون طريقاً إلى الحرية. ويكون الاختيار دائماً اختياراً لخير، كما كان سقراط يرى بحق^(١). الشر ليس أبداً في الاختيار بل هو دائماً خطأ ينشأ من محدودية العقل. ومحدودية العقل هي خاصية للوجود المحدود، لا تتفصل عن لاكمال كل واقع. نحن نتسامى على محدوديتنا إلى حد ما فحسب ببلوغ الوحدة المتكاملة wholeness في حيز معين لوقت معين: ثم نعود دواما نسقط في المحيط اللامحدود للوجود اللامحدود، حيث تكون أرفع أنشطتنا مجرد اختيار تكتفه كل المخاطر وتعتبره كل نواقص العقل المحدود.

يمضى برديف فيتحذّر عن 'حرية اختيار الحق والحرية في الحق'. السخف الذي تتطوى عليه فكرة 'حرية اختيار الحق' ينبغي أن يكون واضحاً كل الوضوح. لا أحد يمكن أن يختار الخطأ أو الزيف. أن نخطفى يعنى ببساطة أن نعجز عن إدراك الحق. الخلط بين الحرية والاختيار هو ما يقود برديف للقول بأن الحرية "لا يمكن معادلتها بالخير أو بالحق أو بالكمال". الاختيار بالتأكيد بعيد كل البعد عن أن يكون معادلاً للكمال، فهو لا يكون ممكناً إلا تحت اشتراطات الوجود

(١) هذه هي المسألة التي عرفت في الفلسفة اليونانية بمسألة الغواية akrasia، والتي ناقشنا في أكثر من موضع في أفلاطون: قراءة جديدة، خاصة في الفصل الرابع، وفي يوميات سقراط في السجن (٢٠١٠)، في 'اليوم السابع' و'اليوم الثامن'.

المحدود والفاعلية العقلية المحدودة، بينما الحرية لا تتحقق إلا في الكمال. ومن جديد، حين يقول بردييف إن "الخير (= الطيبة goodness) يُكفّ عن أن يكون خيرا بمقتضى كونه مفروضا، نجد أنفسنا بإزاء فكرة مشوشة أخرى شائعة جدًا. حين أربى طفلي أو طفلاتي بحيث أجعله دائما يختار الأحسن، فإنني بهذا لا أنكر عليه الحرية، بل بالعكس، إنني أعطيه نضج الشخصية، أعطيه تكامل الروح، الذي هو الحرية. لكن الطيبة الحرة، التي هي وحدها حقّة، تتطوى على حرية اختيار الشرّ." ها هنا نلقى قمة السخف الناشئ عن الخلط بين الحرية والاختيار — أو الناشئ عن التثبّت دون تفكير بمواقف نيولوجية دوجمائية.

القول بأن الحرية تتطوى على حرية اختيار الشرّ، كما يقول بردييف، يعنى تبرير الشرّ، يعنى التسامح مع الشرّ. إنني أجد هذا غير مقبول أخلاقيا. لو كان في إمكان الله أن يجعل الإنسان كاملا فإنه يكون خبثا منه ألا يفعل. كمال الإنسان لا ينفي حرّيته. الكمال نزاهة، فاعلية عقلية، إبداع: وليست الحرية شيئا غير ذلك. لكن الكمال المطلق ليس ممكنا لأي واقع موجود. إلا أن الكمال النسبي الممكن للإنسان، والذي يجب على كل شخص ذي قيمة أن يعمل على تحقيقه، لا يتيح للإنسان الحرية فحسب، بل وأيضا يُبقى له الامتلاك الكامل لغنيمّة الاختيار ذات القيمة المزعومة. سيكون في مقدوره أن يوازن بين البدائل، أن يعاني تجربة الشكّ والحيرة، أن يتخذ قرارات وأن يخطئ، أن يتألّم، أن يحزن، أن يخاطر وأن يجابه مخاطر لا يمكن التنبؤ بها، وحتى أن يُحدث المصائب والكوارث. الكمال النسبي الذي يسعى إليه كل الناس الأختيار لن يستبعد غير حماقات الأفدح والفضاعات الأبشع في الحياة الإنسانية. لكن كون هذه حماقات والفضاعات ممكنة؛ كونها قد شوّهت ولا تزال تشوّه الكون، وإن لم يكن إلا في كوكبنا الضئيل هذا وإلا على مدى هذه الومضة من الزمن التي تشكّل تاريخ الإنسانية — هذا الواقع يبقى ولا يمكن التسامح معه بادعاء أنه ضرورة لازمة للحرية. في أحسن الأحوال،

يمكن أن نقول إنه عَرَض بانس. إنه نتيجة لعوار الإنسان وعوار الإنسان مثال لعوار كل وجود فعلى.

الشر

(٥٣)

هناك كثير مما هو حسن فى الحياة؛ لكنه محاط بالكثير من الشرّ وبالكثير مما هو مضجر فحسب. من أين يأتى الخير؟ فى رأى، الخير هو ببساطة صفة الكينونة - هو ببساطة صفة الحياة: الكينونة عندى، إذا أردنا الدقة، ليس لها معنى فى انفصال عن الحياة والعقل. من أين يأتى الشر؟ الوجود فى جوهره زائل. الكينونة، الحياة، العقل، لا يمكن تحقّقها إلا فى واقع مُتلاش. هذا جوهر مأساة الوجود، لكنه ليس شراً. الألم، المعاناة، الشرّ تنشأ حين تتصادم الكيانات الفعلية العابرة - منظومات متباينة شبه مستقلة، بما فيها المنظومات الفكرية فى الشخص الواحد - مع كيانات فعلية أخرى فتعوقها وتلاشيها.

(٥٤)

تنشأ من أفضل نوايانا - وبالمثل من أحقر رغائنا - نتائج ليس بمقدورنا أن نتحكّم فيها ولم يكن بمقدورنا أن نتنبأ بها. ذلك لأننا عالقون فى شبك المعطى، لأننا جزء من مسيرة الصيرورة التى ما نحن فيها إلا نُمى تحركها الآلهة. هذا هو وجه الحياة الذى يلزمنا أن نقبله بروح الفلسفة الرواقية.

(٥٥)

معادلة التغير بالشرّ يعنى الارتقاء بالشرّ إلى مرتبة بعد أصيل للحقيقة. هذا منزلق انزلق إليه أفلاطون. اعتبار الخير كمبدأ للدوام، كمبدأ للحقيقة، هو واحد من أخصب بصائر التفكير الفلسفى، لكن لا يتبع من هذا أن التغير شرّ. ففى التحليل النهائى، التغير تحقيق للحقيقة غير المتغيرة. الزمن هو الأزل فى الوجود: الزمن بغير الأزل ليس له حقيقة: الأزل بغير الزمن ليس له وجود.

(٥٦)

‘الخطيئة الأصلية’^(١) فى الإنسان هى وجوده. فإن تكن بالغفل خطيئة، فإنها لا تكون خطيئة الإنسان بل خطيئة خالقه. لكنها ليست خطيئة. إنها لحن حزين فى الحقيقة يقابل لحن الكينونة المتسامية البهيج.

(٥٧)

السعادة ليست حالة، إنما هى فعل. لو كانت الـ حقيقة فى الأصل إرادة بلا وعى، كما يقول شوپنهاور، لكانت بالفعل بانسة (ولو أنها، لحسن الحظ، ما كانت لتعى بؤسها!) لكن الـ حقيقة كفعل خلاق بهيجة.

(١) ‘الخطيئة الأصلية’ فى الثيولوجيا المسيحية هى خطيئة آدم حين أكل من الشجرة المحرمة، ويرثها عنه كل فرد من البشر.

(٥٨)

يحتاج الإنسان أن يكون دائما خاضعا لتَحَدُّ ما لِيُبقَى أفضل قواه حيّة وبقظة. لكن هذا يرجع للحالة الخاصة بجنس الإنسان. صحيح أن أفسى الضغوط وأسوأ الكوارث قد تهيئ المناسبة لتوكيد بعض من أحسن صفات الإنسان. لكن لا يجوز استخدام هذا لا كمبرر ولا كعذر لكل الأكم وكل المعاناة التي نلقاها في الحياة. ليس صحيحا أن الحياة في سلام تامّ وسعادة تامة تكون بالضرورة حياة مضجرة. هذا ليس صحيحا حتى بالنسبة للإنسان، وهو بكل تأكيد غير صحيح على الصعيد الميتافيزيقي: القول بأن الشرّ شرط لتحقيق الخير ليس إلا محاولة عبثية للاعتذار عن وجود الشرّ. الحياة الخيرة لها تحدياتها الخاصة الإيجابية الخلافة. هكذا هو الحال عند الإنسان. وهكذا يكون الحال بكل تأكيد عند الله. الله لا يحتاج الشيطان ليباريه.

(٥٩)

في رأيي أن زعم القديس أوغسطين St. Augustine أنه "خير" أن يوجد الشرّ كما يوجد الخير" لا يمكن قبوله. الشرّ ليس خيرا وليس مؤديا إلى الخير. إن إليها خيرا ما كان يمكن أن ينتوى الشرّ على أي نحو. الشرّ يوجد برغم كون الله خيرا لا بسبب كون الله خيرا. التسامح مع الشرّ على أي نحو لا يمكن الدفاع عنه أخلاقيا.

(٦٠)

هل يدرك الله^(١) الشرّ؟ هذه المسألة ترتبط بمسألة شخصية personality الله. هل يستشعر الله حماقاتنا، استراتيجياتنا، رغباتنا السقيمة، نوايانا قصيرة النظر؟

(١) أتحدث كثيرا عن الله، رغم أنني في موضع آخر أقول إنه يحسن ألا تستخدم هذا اللفظ في المناقشات الفلسفية؛ لكن يصعب الالتزام بهذا. فنحن نحتاج كلمة للدلالة على الحقيقة الميتافيزيقية، الحقيقة المطلقة، الكاملة، القصوى. المهم أن نعرف في وضوح ماذا نعني. انظر "What Is God?" في The Sphinx and the Phoenix.

هل لهذه السلبيات والنواقص مكان على صعيد الحقيقة المطلقة؟ أم أن عقل الله لا يستقبل إلا ما هو إيجابي في مثل هذه الأحداث (المواقف)؟ أم أن عقل الله لا يمتدّ مطلقاً إلى المحدود والمعين؟ ما المكانة الميتافيزيقية لغير الكامل؟ ماذا كان موقف سبينوزا بالضبط من مسألة الشرّ؟ لعل يسوع¹ لم يصارع المسألة الميتافيزيقية أبداً، لكن، هل إليه المحبّ المتعاطف جازم ميتافيزيقياً؟ قد لا نصل أبداً إلى موقف مُرضٍ في هذه المسائل، لكن لا يسعنا إلا أن نظل نسعى للوضوح في أفكارنا حول هذه القضايا إذا كنا مهتمين بأن نبقي أحياء فكرياً وأخلاقياً.

(٦١)

التقمّ، التطوّر، التاريخ - هذه مفاهيم تقتصر دلالتها على الواقع المحدود للموقف الإنساني.

(٦٢)

ليس هناك شرّ في الطبيعة. الموت ليس شرّاً. الموت مأساة، مثلما أن كل زوال مأساة. الموت شرط للحياة، الموت أحد أبعاد الحياة. هو ينطوي على المأساة بمثل ما تنطوي كل الحياة على المأساة، بمثل ما ينطوي كل الوجود، كل الواقع، على المأساة. وكذلك الألم، الألم البدني الخالص، كظاهرة بيولوجية، ليس شرّاً. إنه وظيفة حيوية، مثل التعب، مثل حركة الأمعاء. الشرّ كله انتقاء لكامل ممكن، وعلى

(١) أحرص على استخدام الصورة المسيحية للاسم للحفاظ على تداعياته الثقافية، فاسم يسوع حينما أورده هو محض رمز لمثالية معينة، فليس هو عيسى القران ولا حتى يسوع الكنيسة. والاسم 'يسوع' هذا ليس حتى أصل الاسم في العبرية أو الآرامية.

هذا فحدوثه دائما يتعلّق بعقل فاعل محدود. كل البؤس، كل الإحباط، كل المعاناة التي ليست من ضرورات الحياة، كل هذا ينشأ على الصعيد الإنساني. كل هذا من صنعنا، كله نتاج حماقاتنا، غباواتنا، قصورنا.

(٦٣)

كل الحياة الشرود سعيدة. كل كينونة وامضة، تبرق عبر كهف الوجود وفي لحظة تتلاشى هي فرحة خالصة. الضجر والكآبة والحزن والمعاناة في الحياة الإنسانية، هذا هو الثمن الذي ندفعه لقاء دوامنا النسبي المصطنع. فدوامنا هو محض محاكاة هزيلة، هو تزييف - ليس للأزل - بل للديمومة *duration* الأصلية التي هي خاصية الكل المتكامل الحق.

(٦٤)

ما الذي يجعلنا نحزن؟ سيسوؤني كثيرا أن يؤخذ هذا السؤال أو ما أقوله في الإجابة عليه على أنه ينال على أيّ نحو من نبل أو جمال الحزن. الحزن يدلّ على فقد شيء نعتزّ به، والروح ذات القيمة وحدها يمكن أن تعتزّ بشيء ما. الحزن في الواقع تجربة بالغة سموّ وهو أقدر من أيّ شيء آخر على إزاحة الأدران التي تترسّب في الروح في مسيرة الحياة العادية. إنما ينصبّ سؤالى على آلية الحزن. يخيل إليّ أن الحزن ينتج عن عطب يلحق بمنظومة العلاقات التي تتكوّن ونحيا حياتنا من خلالها. الطفل يستشعر حزنا عميقا حادًا عندما تهتزّ ثقته في شخص اعتاد الوثوق به. الشخص الناضج يستشعر الحزن حين يغيب شيء اعتاد أن يعتبره جزءًا من النظام الدائم للأشياء.

الروح

(٦٥)

يجب التفرقة في وضوح بين التمييز بين 'الذات' 'self' و'العالم الخارجى' من ناحية، والتمييز بين 'الذات' 'subject' و'الموضوع' من الناحية الأخرى. جسمى جزء من 'ذاتى' 'self' بالمعنى المقصود فى هذا السياق، ولكنه بالتأكيد يقع فى دائرة 'الموضوع' وليس 'الذات' 'subject'، إذا أردنا إعطاء هذه المصطلحات مدلولاً فلسفياً دقيقاً^(١).

(٦٦)

يأتى الإنسان إلى الكينونة كجزء من عالم لامحدود. يولد وعيه الذاتى حين يميز بين 'الذات' 'self' و'العالم الخارجى'^(٢)، وبهذا يخلق أولى أساطيره، الأسطورة التى يدين لها بهويته identity وبوعيه الذاتى.

(٦٧)

هذا التمييز الفكرى هو، مثل كل الأفكار، أسطورة يخلقها العقل كوسيلة للتعامل مع عالم الواقع. الحدّ الفاصل بين 'الذات' و'غير الذات' ليس واقعياً؛

(١) لا أرى مصطلح 'الذات' يصلح لأداء أى من المعنيين حتى يفنينا عن الارتداج فى استخدام 'الذات'. وعلى كل حال فليست المشكلة فى المصطلح، فحتى فى الإنجليزية حيث نستخدم لفظين مختلفين (self و subject) فإننا نواجه الخلط بين المعنيين.

(٢) التمييز بين 'الذات' subject والموضوع مرحلة متقدمة جداً، تأتى مع التفكير الفلسفى المجرد.

صلاحيته تقتصر على عمله كأساس لمفهوم 'الذات'. الهواء الذي أستشقه هو جزء منى تماما مثل خلايا جسمي، وهذه بدورها تُطرح بعيدا على الدوام وتُستبدل. (يقول لنا علماء البيولوجيا إن خلايا المخ لا تستبدل على امتداد الحياة. هذا يعطى المخ الحق في أن يُعدّ اللبّ والبنية الأساسية للهوية الشخصية؛ لكنه لا يُبطل حُجتي. فالمخ بدون ما يحيط به peripherals ليس هو الشخص.) شعاع الضوء مرتبط بالمنظومة التي تشكّل شخصي بمثل ارتباط الشكل الذي يتكوّن في مخي نتيجة لانعكاس شعاع الضوء ذلك. هذا القلم الذي أكتب به هو في هذه اللحظة امتداد لذراعي ويدي وهو مكمل لشخصي بمعنى صحيح تماما؛ ومع ذلك، فهذه الذراع وهذه اليد يمكن أن يُبترا دون أن أفقد جزءا جوهريا من 'ذاتي'. ولكننا هنا قد انتقلنا إلى مفهوم جديد للهوية، مفهوم الروح.

(٦٨)

أنا لحظة moment في الامتداد المتصل الذي يشمل العالم كله. المجرات البعيدة لا تؤثر على منظومتي تأثيرا ملحوظا، لكنها مع ذلك لحظات moments من نفس الكلّ الذي يضمّني. كل شخص هو مركز فاعلية عقلية ينعكس فيها العالم كله تماما بمثل ما تحتوى كل واحدة من موناتات monads لايبنتس العالم كله، غير أن كل شخص عندي - على عكس الحال في موناتات لايبنتس - هو في الواقع مفتوح للعالم كله.

(٦٩)

الروح هي حقيقتنا، لكن مفهوم الروح قد مرّ بتاريخ بانس جدا. أعطانا سقراط الجوهر الأساسي القيم، لكن ما لاقته الفكرة من شقاء بدأ حتى مع أفلاطون.

(٧٠)

الروح ليست شيئاً entity بل مستوى من الكينونة. الروح هي التكامل والاكتمال، هي امتلاء الكينونة، الذي نبلغه في النزاهة الأخلاقية والفكرية.

(٧١)

أفضل مفهوم للروح هو مفهوم سقراط: الروح هي ذلك الشيء فينا الذي يزدهر بفعل الخير ويذوى باقتراف الظلم.

(٧٢)

افتراض أفلاطون لثنائية الجسد والروح كان بالغ الضرر. في هذا، غفل أفلاطون عن البصيرة العميقة التي أدركها سقراط، والتي عبر أفلاطون نفسه عنها أحسن تعبير، والتي مؤداها أن التمييزات الفكرية (المفاهيمية) - والتي تكون ذات صلاحية وظيفية ومغزى وظيفي - تصبح زائفة حالما تتخذ مسحة النهائية. تمييز الجسد والروح (أو العقل) واحد من أخصب التمييزات على مدى تاريخ الفكر الإنساني. إلا أنه حالما يُفترض أن التمييز نهائي، فإنه يتحول إلى واحد من أكثر أوهام البشر ضرراً.

(٧٣)

منذ أسكن أفلاطون في عالم الفلسفة الأسطورة الدينية القائلة بانفصال الروح والجسد، لم تكن لفكرة فلسفية من الأثر المدمر مثل ما كان لفصل ديكارت

Descartes بين الامتداد *res extensa* والفكر *res cogitans*. لم يكن هذا بالطبع غير تكرار لخطأ أفلاطون. لكن بعد أن كان خطأ أفلاطون قد أوقع كل الضرر الذي كان له أن يوقعه في مجال الثيولوجيا ومجال الأخلاق وفي وقت كانت الأرض تُمهّد فيه لفهم أعقل للروح والجسد كوجهين لحقيقة واحدة، جاءت صياغة ديكارت الجديدة لتعطي رخصة حياة مجددة للخطأ ولتضع الفلسفة النقدية بأكملها على مسار ملتو موبوء بالأغلاط والأوهام. (هذا يفسر رفضي لأن أصف موقفي الفلسفي بأنه ثنائي *dualistic*، معارضا بذلك مصطلح فلاسفة أتفق معهم في توكيد حقيقة العقل أو الروح ومناهضة المادية والاختزالية *reductionism*).

(٧٤)

نحن خالقو شخصيتنا، خالقو روحنا؛ لكننا مخلوقات الـ حقيقة، ليس فحسب لأن فرديتنا مؤسسة على 'الحقيقة' (واقع كينونتنا يولد في العالم ومن العالم)، وإنما أيضا لأن الحقيقة التي نبلغها هي توكيد للـ حقيقة. نحن خالقو صورنا المعينة؛ لكننا لسنا أبدا خالقو مُعطائيتنا؛ والمتسامى في حقيقتنا ليس ناشئا — لو لم يكن هناك أصلا لما كان ممكنا لأي شيء أن يكون.

(٧٥)

يقول أفلاطون إننا لا نبلغ الكمال الروحي إلا بأن ننبذ الجسد. لكن ينبغي ألا ننسى أننا لا نستطيع أن ننبذ الجسد إلا من داخل الجسد. إنني لا أعرف روحانية في انفصال عن الأحوال الجسدية. الروحانية الوحيدة التي لها مغزى عندنا هي روحانية تتحقق من خلال التسامي على الأحوال المادية، أو بالأحرى من خلال تحويل المادى إلى روحانى، فالروح ذاتها ليست إلا التكامل المتحقق في ذات هذا

الفعل. الروح هي إعطاء صورة الـ فعل واقعا في فعل تحقيق المعطى في فاعلية العقل الخلافة، إعطاء الأزل واقعا في وجود زائل.

الخلاود

(٧٦)

الحياة سرّ *mystery*؛ الحبّ سرّ؛ لكن الموت ليس سرا. الموت واقع بسيط، شرط ضروري للوجود. بدون الموت لا تكون هناك صيرورة، ولا تغير، ولا واقع معين متفرّد، بل يكون هناك فقط (إن جاز أصلا أن نستخدم لفظ الكينونة في هذه الحالة) شيء لا متميّز وبلا حياة: بغير موت المحدود، يكون الـ موت المطلق.

(٧٧)

ينبئنا أفلاطون في الـ فايدون بأن حياة الفيلسوف 'مران على الموت': هذا المران على الموت هو نضال دائم للتغلب على محدودية كل كينونة محدّدة، جهد مثابر من الفيلسوف لتحرير نفسه من سلبية ومن أسر الوجود الذي تحدّده عوامل من خارج الذات.

(٧٨)

أسمى غاية للإنسان أن يكون فاعلية عقلية خلافة. في الفاعلية العقلية الخلافة يبلغ الإنسان أزلّه. أزل الإنسان لا يدوم. أزل الإنسان هو أن يتسامى، في

الزمن، على اشتراطات الزمن؛ أن يحقّق، فى الزمن، اشتراطات الكينونة التى تجعل من صيرورته تعبيراً خلاقاً عن الكينونة.

(٧٩)

بالطبع، بما أن وجود الإنسان هو مبدئيًا معطى، فإن إبداعه **creativity** لا يكون أبداً تاماً، تساميه على الزمن لا يكون أبداً كاملاً.

(٨٠)

الفلسفة لا ينبغي أن تتشغل بالخلود، بل بأزليّة الروح، بحقيقة الروح. الخلود حلم باطل. لكى يكون له أى مغزى يجب أن يعنى بقاء الشخص **person** (= الشخصية). لكن 'بقاء الشخص' قول بلا معنى لأن الشخص هو بؤرة تغيّر مستمر. ليس له أى دوام أو أى استقرار. إنه ليس أبداً 'هذا' بل هو دائماً 'ماذا' متلاشياً.

(٨١)

عقيدة البقاء الشخصى بعد الموت، حين لا تكون مجرد أثر باقٍ من اعتقاد ولنته احلام الإنسان البدائى (بكلا المعنيين، الحرفى والمجازى، لكلمة الأحلام)، فإنه فى أحسن الأحوال يكون سوء فهم، استنتاج خاطئ من المفهوم الفلسفى الحقّ لـ 'خلود' الروح، أو ما أفضل أن أسميه أزليّة الفاعلية العقلية (الأخلاقية) الخلافة.

(٨٢)

الروح ليست وجودا موضوعيا، ليست واقعا محددا، إنما هي بؤرة فاعلية خلاقة. إنها تشير إلى مرتبة من الفاعلية العقلية الخلاقة. إنها لحظة من الأزل: لحظيتيّا (كونيا لحظة) هي لحظيّة واقعيّا؛ أزليّتها هي أزليّة كونها حقيقة.

(٨٣)

الخلود هو التعبير الأسطوري عن المفهوم الفلسفي للأزل. حين يؤخذ حرفيّا فهو لا شيء غير حلم.

(٨٤)

تبلغ الروح الأزل في فاعليتها الخلاقة، لكنها في ذات الفعل مظهر للأزل محدّد، محدود، وبالتالي زائل.

(٨٥)

لا يحاول طلب الأزل في امتداد الزمن لامحدود (لامتناه) إلا شخص اختلط عنده مفهوم الأزل والزمن اختلاطا تامّا. الزمن هو التغيّر. الزمن هو أحد أبعاد الحياة. الحياة تعبير خلاق عن الأزل لكنها ليست الأزل؛ وليست أزلية في أي هيئة فعلية (في هيئة واقع). إنها لا تبلغ الأزل إلا في الزوال، في الموت. الفاعلية العقلية الخلاقة هي موت متواصل. الطبيعة في موت دائم، لكن الموت الخلاق

للإنسان لا يدوم إلا لبعض الوقت^(١). لأن الإنسان محكوم بعوامل خارجية، يأتى وقت لا يعود فيه يموت بل ببساطة لا يعود يكون، يتحلل، لا يعود ذلك الفرد المعين الذى نعرفه، ذلك المركز الخاص فى مستويات الفاعلية المختلفة للطبيعة. دوريان جراى^(٢) لا يمكنه أن يستشعر تجربة لذة حسية، ولا حتى أى إحساس بسيط. إنه شبح مجمّد للحظة جنحت بعيدا عن تيار الزمن المحيى.

(٨٦)

الروح، من حيث هى مبدأ تكامل، هى فوق التغير. لكنها هكذا نسبيا فقط؛ هى كَلّ مشروط، هى كمال داخل منظومة من أمثلة الكمال. إننا نحقق الأزل فى الزمن، نشارك فى الأزل من خلال الزمن. الإنسان الخير الحكيم إنن يحيا الأزل، لكن على مدى حياة واحدة؛ ثم يموت، وتتسأ بؤر أخرى للأزل.

(٨٧)

حُجّة أنه إذا كان الله هو الحبّ فلا بدّ أن يحفظ أرواحنا
(Brian Hebblethwaite, The Ocean of Truth, 1988, ch.9)
لها صدى فى نفسى، فليس هذا إلا غرور الإنسان. إذا كان الله يسمح لزهرة بأن تتلاشى، إذا كان يسمح لقوس قزح ألا يكون أكثر من ظاهرة لحظية، فلماذا لا يكون الكائن الإنسانى الفرد - حتى وإن كان كيتس أو شوپان أو غاندى - تحقيقا وقتيا متلاشيا للقيمة؟.

(١) موت الطبيعة الدائم حياة دائمة؛ موت الإنسان الذى يدوم زما محدودا هو حياته المحدودة؛ أما هذا الذى نسميه الموت فليس موتا محييا بل هو انتهاء وانتهاء للحياة.

(٢) الشخصية المحورية فى رواية أوسكار وايلد صورة دوريان جراى Oscar Wilde's 'The Picture of Dorian Gray' (1891).

(٨٨)

أعلن نيتشه Nietzsche موت الله. إنه لم يكذب، لكنه أخطأ. إنه لم يعرف أن الله عنقاء حقّة تولد في موتها. كيف كان يمكن أن يكون هناك موت في العالم لو لم يكن الله يموت في كل لحظة؟ ما يدعو البسطاء الصيرورة والتغيّر، يعرف الحكماء أنه تواصل موت الله ومولده من جديد.

(٨٩)

كل أساطير موت الإله القديمة كانت ثريّة البصيرة. المسيحية استعارت الأسطورة لكنها أفسدتها بأن حصرتها في نطاق حدث تاريخيّ معيّن.

(٩٠)

الروح، أيّ روح معيّنة، لا يمكن أن تكون أزلية إلا في نطاق 'هنا' و'الآن'؛ إنها لا يمكن أن تكون أزلية إلا زمنيًا، وأزليتها، لكونها زمنية، لا بدّ أن تزول. الأزل الوحيد المسموح به للإنسان أن يجسّد صورة الأزل زوالاً transiently: كل الحياة، كل الوجود، كل ما هو معيّن، هو، جوهرياً، زائل.

(٩١)

تأتي الزهرة إلى الكينونة؛
تغنى أغنيتها البهيجة؛

ثم تتلاشى.
لا تطلب مكافأة؛
لا تحلم بذكرى؛
لا تريد خلوداً.
أنا أكثر جدارة من الزهرة
بالمكافأة،
بالذكرى،
بالخلود؟.

الحقيقة

(٩٢)

أن يكون يعنى أن يكون خيراً. هذا هو المبدأ المحورى فى أونطولوجيتى. للمبدأ وجهان بينهما صلة وثيقة (كما ينبغى أن نتوقع، إذ هما وجهان لمبدأ واحد). الوجه الأول يتبع مباشرة من قناعتى بأن المصدر الأقصى لكل ما هو كائن هو عاقل وخير^(١). ويتبع من ذلك ما يلى: أن يكون لشيء نصيب من الكينونة يعنى أن

(١) ودنت لو استطعت أن أجعل هذه العبارة أقل إحياء بالخصوصانية، فأنا لا أريد أن أقول: هناك مصدر وهذا المصدر عاقل وخير، بل بالأحرى، الفاعلية العقلية والخير شيء واحد، وهذا الشيء الواحد هو الحقيقة القصوى وهو منبع كل كينونة. لكن اللغة، رغماً عنا، تشطر وتشظى ما هو واحد.

يكون له نصيب من الخير. الخير مطلق: كل ما هو كائن هو خير من حيث إنه كائن. الشرّ نسبي: هو غياب خير ممكن. كل هذا صحيح حتى وإن بدا مبتذلاً، لكنه يكون محض بلاهة أن نظنّ للحظة واحدة أننا نجد فيه الإجابة لمشكلة الشرّ. إنه ليكون خطأ قاتلاً أن نستخدمه لننتسّر على كل الألم وكل البؤس وكل الشرّ الذى ينبغى أن تأخذه أحكامنا الأخلاقية فى الحساب.

إما أن الله مُتَعَالٍ (مفارق) transcendent وله القدرة على تشكيل وتصميم كل الأحداث فى العالم والتحكّم فيها، وفى تلك الحالة لا يمكن إغافؤه من المسؤولية عن كل الشرّ فى العالم؛ أو أنه باطن immanent فى العالم، يخلق الخير لأنه خير، لكنه غير قادر على منع تصادم وتشابك مخلوقاته؛ غير قادر على إبطال الضرورات المتأصلة فى شروط - فى أبعاد - ذات كينونتها⁽¹⁾.

الوجه الثانى يمثّل البعد الأخلاقى لنفس المبدأ. إنه هذا ببساطة: أن يبلغ أى شيء كمال الكينونة الحقّة؛ أن يخلص من الزوال والنشظى الشاملين اللذين يلحقان بكل وجود محدود؛ أن يشارك فى كمال وأزلية الكينونة المطلقة - هذا ممكن فقط بأن يكون خيراً. لا يستطيع الإنسان أن يتغلّب على الموت فى الحياة الذى يحتمه ذات وجوده، إلا بممارسة الإبداع المحبّ، إلا بحياة الحبّ الخلاق، الذى يحقّق الحياة فى الموت.

تماماً كما أن السبيل الوحيد، فى المجال النظرى، إلى معرفة الحقيقة لا نجده إلا فى نزاهة الفاعلية العقلية التى هى شيء واحد مع الخير الأخلاقى، فالسبيل الوحيد كذلك، فى المجال العملى، لأن ننال الحقيقة نجده فى النزاهة الأخلاقية التى هى شيء واحد مع الفاعلية العقلية.

(1) ينبغى ألا يغيب عنا أبداً أن كل هذا ليس إلا سعياً لأن نجعل أفكارنا، التى هى من خلقنا نحن، تتسق وتتناغم مرضاة لحسنا العقلانى، وأننا فى الحقيقة - كما أننا سقراط - لا نعرف شيئاً: غاية حكمة الإنسان أن يحاول التعرف على نفسه وألا يخدع نفسه.

(٩٣)

الحقائق التي تهمنا ككائنات إنسانية ليست هي 'الحقائق' التي تصطدم بنا ونصطدم بها في العالم؛ الحقائق التي تهمنا ككائنات إنسانية هي الحقائق التي نخلقها لأنفسنا؛ هذه كلها اختلاقات **fiction**، لكنها اختلاقات ذات معنى تشكل مضمون حياتنا العليا، كينونتنا الذاتية، حقيقتنا الداخلية. — كينونتنا الموضوعية، "هذا الجسد الجسيم الجسيم"^(١)، يذوب فعلا، ينحدر مع تيار الزمن إلى العدم؛ كينونتنا الذاتية نافذة تطل على الأزل، ورغم أنها لا تدوم، إلا أن موتها هو الحياة الحقة.

(٩٤)

الـ حقيقة سرّ **secret** أزلي، وكل ما يجسد الـ حقيقة، وإلى مدى ما يكون تجسيده للحقيقة عميقا وتامًا، هو سرّ **mystery**. الحياة سرّ؛ الجمال سرّ؛ الحب سرّ؛ الخير سرّ. أقصى ما يمكن للفلسفة، للفنّ، للشعر، للدين، أن تفعل، هو أن تكسو السرّ بأردية ينسجها العقل.

(١) من هاملت شكبير، الفصل الأول، المشهد الثاني.

الباب الثالث

الكمال

العقل موطن ذاته، وفي ذاته

يجعل من الجحيم نعيما، ومن النعيم جحيما.

جون ملتون، John Milton, Paradise Lost, I. 254-5

يمكن للجنس البشرى في مستويات الحياة الدنيا أن
يتعرّع على محض ومضات بدائية من الفكر. لكن حيث تبلغ
الحضارة غايتها، فإن غياب فلسفة حياة متسقة، تتخلل المجتمع
كله، يؤدى إلى الانحلال والسأم وتراخي الجهد.

أ. ن. وايتهد A. N. Whitehead

كون الشر لا يستقرّ هو النظام الأخلاقي للعالم.

أ. ن. وايتهد A. N. Whitehead

الحب والفكر: هذه هي الحياة الحقّة للروح.

فولتير Voltaire

الفصل الأول

الخير^(١)

(١) الحديث في هذا الفصل عن الخير في الإنسان، أي الطيبة أو الفضيلة، لا الخير المطلق على الصعيد الميتافيزيقي، وإن كان الخير في الإنسان لا يقوم إلا على قاعدة الخير المطلق.

(١)

يخبرنا جومپرتس Gomperz بأن "الـ جورجياس لا بدّ أن تُعدّ، من ناحية الحُجّة، بين أضعف ما أنتجه قلم أفلاطون" (Theodor Gomperz, The Greek Thinkers, Book V, ch. V, Sec. 8) (الاقْتِباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة ج. ج. بيرى G. G. Berry). في طبيعة الأشياء، لم يكن ممكناً أن يكون الأمر غير هذا، فليس الهدف الأساسي للـ جورجياس فحص أية مشكلة معيّنة تتعلّق بنظرية الأخلاق (كما هو الحال في الـ پروتاجوراس مثلاً)، وإنما تقديم مثال. المهمة إبداعية وليست جدليّة: لإنجازها نحتاج أن نستدعي الشعر، لا العلم.

لا يمكننا أن نورد أيّ سبب، أيّ مبرر، أيّ تعليل لتفضيلنا أن نعاني الظلم على أن نقترف الظلم. طالما بقيت روحنا، طالما بقي شخصنا غير محدّد، غير محدود، يبقى بلا قيمة - على أيّ حال، بلا قيمة لذاته؛ سيُلحَق القيمة بأشياء خارجية وتتحصر كينونته وحقيقته في تلك الأشياء الخارجية. (بالطبع لا يمكن أبداً أن يكون الشخص غير محدّد على نحو مطلق: لكي يكون للشخص أيّ 'حقيقة'، أيّ وجود، لا بدّ أن يكون محدّداً بطريقة ما، على مستوى ما من الكينونة.) لا يمكن لفاعلية عقلية محدودة أن تحقّق تلقائيتها إلا بأن تحضن في حريّة مثلاً ما أو مبدأ ما أو قاعدة ما. عندئذ فقط يصبح الفرد شخصاً، يكتسب روحاً. هذا، في رأيي، هو الدرس الذي ينبغى أن نتعلّمه من فلسفة كُنت Kant الأخلاقية.

حالما يتلقّى الفرد وِسْمَ مثالٍ ideal عظيم، أيّا كان ذلك المثال، حالما يصوغ ذلك المثال كينونته، يكتسب فردية، يكتسب هوية، يصبح لذاته كلاً متكاملًا: تلك الفردية، تلك الوحدة الكلية المتكاملة، تؤكد ذاتها في الفعل.

إذا كان سقراط يؤثر أن يعاني الظلم على أن يقترب الظلم، فذلك لأن تلك كينونته: أن يفعل غير هذا، أن يكون غير هذا، يعني عنده، بأصدق معنى للكلمة، ألا يكون. إذا ما حدث عن مثالي، فإني عندئذ، إذ أفعل ذلك وإلى مدى ما أفعل ذلك، لا تعود لشخصيتي *character*، لفرديتي، لشخصانيتي *personality*، أي كينونة: أنجرّف، تتحكّم في عوامل من خارج ذاتي، أصبح منفعلا *passive* لا فاعلا *active*؛ أفقد وحدتي الكلّية المتكاملة، أفقد نزاهتي. لكن إذا سألت: ولم لا؟ - إذا كانت النزاهة والوحدة الكلّية المتكاملة لا توجد شرارة في عقلي، إذا كانت روي لا تستعر فيها تلك النار المقدّسة - فلا يمكن أن أجد إجابة مقنعة، ولا أيّ إجابة على الإطلاق. الأخلاق، في منتهى الأمر، مثلها مثل الكينونة *Being*، لاعقلانية. لاعقلانية، لكن ليست لامعقولة. فتلك النزاهة، تلك الوحدة الكلّية المتكاملة، هي نفسها فاعلية العقل.

إننا لا نستطيع أن نلوم، على أسس عقلانية خالصة، أولئك الأشخاص الذين يسعون وراء أهداف أنانية، أو ضيقة الأفق، أو قصيرة النظر، أو سخيفة: يمكننا فقط أن نرثي لهم إذا كنا نعتقد أن مفهومنا للحياة أكثر جدارة. معاقبة الانحرافات الاجتماعية قد تكون وسيلة عملية للمحافظة على نظام يقبله المجتمع، لكن لا يمكن أن يكون له تبرير عقلاني نهائي.

يقول البعض: "لماذا يتحمل فلان كل هذا العناء لمساعدة غريب؟ لا بدّ أن عنده سببا." الشطّار من الناس عندهم 'سبب' *reason*، لكل ما يفعلون. أما الحكماء فلا. الحكماء يتصرفون لأنهم مصابون بجنون مقدّس يدفعهم لعمل الخير؛ لأنهم لا يشعرون بأن لهم كيانا، أن لهم حقيقة، إلا وهم يفعلون الخير. في كل التفاصيل الدقيقة لأفعالهم قد يتباهون بأن عندهم دائما 'سببا'، بكونهم دائما عقلانيين. لكن بالنسبة للغرض النهائي والهدف النهائي لأفعالهم، فليس عندهم

‘سبب’. يفعلون⁽¹⁾ ببساطة كي يكونوا أكمل ما تكون الكينونة. في هذا، أنى لهم أن يكونوا عقلانيين ما دامت الـ كينونة نفسها في منتهى الأمر لاعقلانية؟.

في منتهى الأمر، أساس الأخلاق اختيار؛ فإننا إذا لم نختر أن تكون لنا روح، بالمعنى السقراطي أو المسيحي أو الهندوكي، فلن تكون لنا روح. قد نحيا حياة حيوانية بسيطة، وعندئذ نكون حيوانات فحسب: نبقى هكذا حتى نقبم على الاختيار. إننا لا نستطيع إيجابيًا أن ‘نختار’ أن نحيا حياة حيوانية بسيطة، لأن فعل الاختيار ينقلنا تويًا لما وراء الحياة الحيوانية البسيطة. استخراج مضامين implications (وليس أسس) الاختيار الأخلاقي هو الفلسفة الأخلاقية. (يالخبث الكلمات! ها أنا أتحدث هنا عن الاختيار الأساسي الأخلاقي؛ في موضع آخر تحدثت عن الاختيار الذي ينبغي تمييزه عن الحرية الأخلاقية. مثل هذه المفارقات الاصطلاحية، على ما أعتقد، لا مفرّ منها في حدود معينة إذا لم نكن مستعدين لأن نقنع بلغة سليمة إلا أنها بلا حياة. ليس العلاج لذلك أن نتقدّم تدريجيًا نحو رمزية رياضية مثالية، بل أن نأتى إلى قراءتنا بمزيد من الخيال والأريحية وحسن النية.)

غاية كل صورة من الكينونة هي توكيد تلك الصورة. الحياة الأخلاقية صورة من الكينونة. لا يمكن أن تكون لها غاية غير تحقيق الكمال الأخلاقي. متى عرفنا في أنفسنا تجربة الكمال الأخلاقي، فلن يكون لأى هدف عندنا قيمة أعلى من كينونتنا الأخلاقية، أعلى من نزاهتنا الأخلاقية. لكن الحياة الأخلاقية نفسها ليست إلا نوعا من كمال الكينونة الخلافة. الفنان يعلن أن فنه هو الغاية الأسمى. العالم يتنازل عن كل شيء في سبيل سعيه للمعرفة. المستكشف يقبل الموت ثمنا لملاحقة حلمه. لا تناقض ولا استثناء في هذا. كلهم كهنة في معبد نفس الإله.

(1) استخدم الفعل لازما لا متعديا ليرتبط بمفهوم الفعل الأخلاقي الخلاق.

فقط حين نفعل نكون؛ فقط حين نقرب من الوحدة الكلية المتكاملة للفعل نستشعر بهجة الكينونة. حين نكون منفعلين^١ لا يتجاوز وجودنا ما يأتينا من قوى من خارج ما يشكل هويتنا الحقيقية.

حين أفهم، حين أحب، فأنا كل متكامل، وأشارك في الأزل.

(٢)

هناك فرق واضح بين معلمى الأخلاق moralists ومُنظري الأخلاق ethicists، أو فنقل بين مبادئ الأخلاق morals وفلسفة الأخلاق ethics. معلمو الأخلاق يقولون لنا كيف ينبغي أن تكون الحياة، أى حياة هى جيدة بأن نحيها. هذا عمل خلاق: إنهم يخلقون مثلاً، يخلقون نماذج للحياة. هم لا يسألون 'كيف؟' ولا 'لماذا؟'. هم ليسوا معنيين بتفسير أى شىء. هم لا يثيرون أى مسائل فلسفية. يسوع، بوذا، كل الأنبياء والشعراء يدعون لطريقة حياة. هم معلمون أخلاقيون خلّص. حين يحتاجون أن يقدموا، أو يُطلب منهم أن يقدموا، أى تفسير أو تبرير لتعليمهم الأخلاقى، فإنهم لا يأتون بجديد، بل يستعيرون تفسيراتهم أو تبريراتهم من التراث الذى ينتمون إليه. قد يكون فيلسوف ما فى الأساس معلماً أخلاقياً؛ لكن لا يمكن للفيلسوف، من حيث هو فيلسوف، أن يكون معلماً أخلاقياً خالصاً. لعل سقراط أكثر الفلاسفة اقتراباً من هذا. المُنظَر الأخلاقى ليس معنىً بالدعوة للحياة الخيرة بقدر عنايته بأن يفهم الـ 'كيف' والـ 'لماذا' وراء كون الحياة الخيرة خيرة. فكره أيضاً خلاق: هو يخلق مفاهيم، يخلق أنساقاً فكرية. يقرب أرسطو

(١) المنفعل، بالمعنى الاصطلاحى المقصود هنا، هو الذى يقع عليه الفعل؛ الاتفعال بهذا المعنى هو الوجه السلبى للفعل، فليس المقصود الاضطراب النفسى أو العاطفى كما فى الاستخدام المعتاد للكلمة.

كثيرا من أن يكون مُنظِّرا أخلاقيا خالصا. عند أفلاطون وعند سبينوزا يمتزج الخيطان في نسيج فكرهما إلى الحدّ الذي يصبح معه من المستحيل فصلهما دون تدمير النسيج.

الأخلاق النظرية لا يمكن أن تكون إرشادية prescriptive. الإرشاد ليس مهمة المُنظِّر، بل مهمّة النبي^(١)، المصلح، الشاعر. المقولة الأخلاقية لا تنبئ بواقع fact، بل توجد حقيقة. هذا سرّ معرفة الخير عند سقراط التي هي مع ذلك ليست أى نوع من المعرفة^(٢). يخلق العقل الفاعل لنفسه فكرة الخير - يُمثّل تكامله الذاتى الخلاق إبداعيا في فكرة الخير - ثمّ يعيد إبداعيا توكيد الفهم المتحقّق بهذا في أفعال خيرة. حين أحتضن تطويبات موعظة الجبل^(٣) على أنها حقّ، فليس هذا لأنى أجدها متوافقة مع أى واقع، ولا لأنى أجدها منطقيا مقنعة ولا تحليليا متسقة، لكنّ 'لأنّ' ذلك هو الطريق لأنّ أمثال مثلا اخترته.

النظرية الأخلاقية، مثل كل نظرية، تعيد تقديم معطيات الحياة الأخلاقية فى منظومات فكرية، وهذه، لكونها فكرية، هى بالتالى أسطورية. النظرية الأخلاقية مثلها مثل النظرية فى كل المجالات الأخرى هى جائزة، شقيقة، قيمة. إنها تتيح مجالا لنشاط فاعليتنا العقلية. لكن كل نظرية أخلاقية تعانى بالضرورة عوار وتناقض كل نظرية.

(١) أرجو الا تحمل الكلمة منلولا دينيا. ليس بوذا فحسب نبيًا بمفهومي، بل نبتسه، تولستوى، شيلر، بليك، طاغور، صلاح جاهين، كلهم أنبياء بهذا المفهوم.

(٢) راجع الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب، وانظر كذلك أفلاطون: قراءة جديدة، الباب الأول كله وخاصة الفصل الثانى "عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية" والفصل الثالث "الحوار السقراطى".

(٣) إنجيل متى، الأصحاح الخامس؛ إنجيل لوقا، الأصحاح السادس، ٢٠ - ٤٩. مرّة أخرى، أرجو ألا يسماء فهم إيماءاتى المتكررة للتراث المسيحى. موقفى من الدين أوضحه فى الفصل الرابع من هذا الباب. انظر أيضا

.The Sphinx and the Phoenix فى "Thoughts Towards a Critique of Religion"

النظرية تمثّل لمجموعة معطيات (ظواهر، وقائع، أحداث، تفاصيل، إلخ.) في صياغة فكرية، وما دامت فكرية تكون بالضرورة أسطورية. نفس المجموعة من المعطيات يمكن تمثيلها بنظريات مختلفة متكافئة الصلاحية. يمكن لنظرية أن تتفوق على أخرى بكونها أكثر إرضاء لعقلنا. لكن ليست هناك نظرية أصدق من أخرى. الصدق يتعلّق فقط بالإخبار عن (بوصف) المعطيات وليس بتفسير أو تنظير المعطيات.

التمييزات التي يضعها المنظر الأخلاقي، المفاهيم التي يقّمها، تجزئ الفعل الأخلاقي. إنها تمنحنا بصيرة، لكنها تنتهك الوحدة المتكاملة للفعل. لذلك فإنها تتطوى كلها على خطأ، وكل الفلاسفة يرون بعضهم بعضا مخطئين.

سيكولوجيا الأخلاق، التي تدرس ظواهر ومجريات *processes* الحياة الأخلاقية، هي دراسة موازية، ربّما يميّزها عن النظرية الأخلاقية كونها إمبيريقية في مقاربتها للموضوع.

المثّل الأخلاقية، مثلها مثل مفاهيم الفلسفة الأخلاقية، هي أساطير إبداعية. إنها تختلف عن بعضها البعض، لكن ليس لزاما أن تتناقض مع بعضها البعض. أفلاطون وإبيقور Epicurus يقفان على قدم المساواة.

إذا قلنا إن الخير هو السعادة، فلعلنا لا نجد سعادة شريرة، لكن من الممكن أن نجد سعادة ضحلة أو تافهة. قد نقول، كما وجدنتي كثيرا أميل لأن أقول مع كنت Kant، إن الخير هو النزاهة الأخلاقية، هو الجدارة الأخلاقية؛ لكن الجدارة الأخلاقية، كي يكون لها مغزى، يلزم أن يكون لها محتوى، يلزم أن تتحقّق مثلا في سعادة الفاعل نفسه أو في سعادة الآخرين. ربّما ينبغي أن نقول إن الخير هو الحياة ذاتها، أو هو الكينونة ذاتها. لكننا نجد أن هناك درجات ومستويات من الحياة ومن الكينونة. هل نقول إذن إن الخير هو أكمل كينونة، وهذا يعنى بالنسبة لى فاعلية

العقل؟ ولكن أسنا نقول إن الله، وهو الكينونة الكاملة، وجد من الضروري أن يحقق كينونته في الوجود الزائل؟ الخير، على هذا الاعتبار، يكون هو الحب. الواقع أن كل هذه مواقف فكرية تهيئ لنا أن نمارس فاعلية عقلنا، أن نوجد مجالا لنزاهتنا الشخصية. ليس متاحا للإنسان أن يدرك أى صدق مطلق.

لا رغبة لى فى أن أشارك فى الجدل الدائر حول البديهية الأخلاقية *ethical intuitionism*. أودّ هنا أن أقدم ملاحظتين فقط. أولاً، إننا بالتأكيد نجد فى الحيوانات الأخرى، غير الإنسان، كل ظواهر الحب، والتعاطف، والتفانى، حتى وإن كنا بطبيعة الأمور محرومين من أن نعرف يقينا ما المشاعر أو ما التجارب 'النفسية' المصاحبة لتلك الظواهر. ثانياً، يمكن أن نقول على الأقل إن المثل والنوازع الأخلاقية ليست كلها فطرية. الكثير منها تخلقه فينا الثقافة — بالتلقين وبالقدوة. هذه المثل والنوازع الأخلاقية تشكل جزءاً من شخصيتنا، من برنامجنا الروحي. إنها تعطينا قيمتنا ككائنات إنسانية. أنا أعتقد أن تقدير الجمال واحد من هذه النوازع. وأنا أميل أيضاً للاعتقاد بأن حيوانات أخرى أيضاً عندها إحساس بالجمال، ولو أننا مرة أخرى نجد أنفسنا محرومين من الفهم الكامل لأننا لا نعرف معرفة مباشرة كيف ترى تلك الحيوانات الأشياء وكيف تسمعها. هكذا، فى هذا المجال أيضاً، يبدو أننا نملك قدرات فطرية ومشاعر مكتسبة.

من أين تأتي الصلاحية الموضوعية للقيم؟ كل قيمة هى توكيد، هى تجسيد، للنزاهة (= وحدة الكل المتكامل). والنزاهة وجه، بُعد، لل حقيقة، للكمال. ما دمنا نتوق للكمال وبمقدار ما نتوق للكمال، لا يمكن أن نجانب النزاهة.

ماذا نعنى حين نضع 'الحقيقة الموضوعية' للمبادئ الأخلاقية موضع تساؤل؟ إن مقولة عن الواقع *fact* أو 'قانوناً' يتعلق بظواهر طبيعية يمكن أن يكون موضوعياً لأن المقولة والقانون يتعلقان بوقائع يمكن ملاحظتها من جانب عديد من الملاحظين. ولكن كيف يمكن لقيمة أو لمثال *ideal* أن يكون موضوعياً فى حين أنه

لا يتعلق بواقع بل بمرتبة من الحقيقة؟ 'صحة' المثال (كونه صحيحا) تتمثل في تحقيقه لوحدة الكل المتكامل، في تحقيقه للنزاهة. المقولة الأخلاقية لا تقرر واقعا fact؛ إنها توجد حقيقة reality. ليس من طبيعتها أن تنقل صدقا truth بل أن تركزى كمالا perfection^(١).

لا يمكن لنظرية للموضوعية الأخلاقية أن تصمد للنقد. لكن ذلك لا يوقننا في برائن النسبية الأخلاقية، إذ أن القيم الأخلاقية أمثلة من التحقيق المعين للحقيقة المطلقة الوحيدة التي نعرفها - كمال الفعل.

(٣)

كل تعريفات الفضيلة، مهما بدا من تباين وتباعد بينها، إن تكن ذات قربي للحق، لا بد أن تكون تعبيراً عن فاعلية الروح وعن وحدتها الكلية المتكاملة. تبرير الحياة الأخلاقية هو أننا في الفعل الأخلاقي وحده^(٢) نتسامى على وجودنا، المحدد بعوامل خارجية، في الكينونة الحقّة. هذه هي الرسالة التي أعاد اكتشافها وأعاد توكيدها سبينوزا.

كان سبينوزا محقاً حين سمى كتابه العظيم الأخلاق. الشاغل الرئيسي للفلسفة هو الحياة الأخلاقية؛ ولكي تكون الفلسفة الأخلاقية عقلانية فإنها تحتاج الميتافيزيقا، تحتاج أن تربط الحياة الإنسانية بالحقائق الكلية. هذا ما فعله أفلاطون أيضاً. رأى سقراط بحق أن الشاغل الرئيسي للفلسفة أخلاقي، ورأى أفلاطون أننا لا نستطيع أن نجد الأساس العقلاني للحياة الأخلاقية إلا في كمال الحقيقة.

(١) في "Must Values Be Objective?" (ضمن موضوعات The Sphinx and the Phoenix) حاولت أن أزيل

بعض الخلط الكثير الذي يحيط بمناقشة مسألة موضوعية القيم.

(٢) أستعمل تعبير 'الفعل الأخلاقي' بمنلول واسع. كل فعل داعم للحياة، كل فعل مؤكّد للكينونة، كل إبداع جمالي، هو

إثبات للخير وهو فعل أخلاقي.

أقول إن الفلسفة الأخلاقية يجب أن تؤسس على الميتافيزيقا، أو بالأحرى، إننا لا نستطيع الفصل بين الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقا. أقول إن الخير لا يمكن إدراكه وتمثيله إلا في الأسطورة الميتافيزيقية، التي هي مدخلنا الوحيد إلى الحقيقة. إلا أنه ليس غرضي هنا أن أتقدم بنظرية للأخلاق، وإنما ببساطة أن أتحدث عن الخير (الخير في الإنسان، الطيبة، الفضيلة) كنوع من تحقيق مثال التكامل. فيما وراء ذلك، لست معنياً بشكل خاص بالإسهام في النظرية الأخلاقية.

بالطبع، كل ما أقوله هنا، حالما يزعم لنفسه صدقا، تكون له صفة النظرية، ويكون عرضة لكل ألوان النقد المشروع.

(٤)

الفاعلية العقلية هي الفضيلة، والفضيلة هي الفاعلية العقلية. هذا هو المبدأ الذي آمن به سقراط في حياته وفي مماته^(١). إنني، عن نفسي، لا أستطيع أن أرى كيف يمكن أن يكون للفلسفة أى قيمة، أو أن يكون للحياة الإنسانية أى معنى، إن لم يكن الأمر هكذا. لكن المبدأ تكتفه مشاكل عديدة وهائلة.

هذه المشاكل ليست دليلاً على أى عيب في الفكر. إنها في الواقع عين المشاكل التي تكتف ممارسة الفضيلة في الحياة الإنسانية. إنها ترجع في أصلها ببساطة لكوننا، نحن الكائنات الإنسانية، لسنا عقولا (فاعلية عقلية) خالصة. إننا نتصف بالعقل جزئياً فقط؛ نتصف بالعقل على نحو متقطع، من أن لأن فحسب^(٢).

(١) ما يشوش فهمنا لموقف سقراط هو أنه كان في الأغلب يستخدم لفظ المعرفة epistēmē. إنني إذ أغير التعبير لا أخالف روح فكر سقراط، بل أهدف لأن أزيده جلاء. انظر الفصل الثاني من أفلاطون: قراءة جديدة، عقائدية فلسفة سقراط الأخلاقية.

(٢) حاولت التصدي للمشاكل التي تحيط بالموقف السقراطي والانتقادات التي توجه لفلسفته الأخلاقية في يوميات سقراط في السجن (صدرت الطبعة العربية في ٢٠١٠ عن المركز القومي للترجمة، من ترجمتي).

إننا نضرب بجذورنا في وحل المُعطائية العامة؛ ننشأ من ذلك الوحل، ونوجد فيه، وفي النهاية نسقط عائدين إليه. لكن الكينونة التي يمكن أن ندعيها لأنفسنا، الصورة التي بفضلها نكون ما نكون، هي الفاعلية العقلية التي نتوق إليها ومن أن لأن نتحقق فينا بقدر محدود. إلى مدى ما نكون كائنات عاقلة، تكون فاعليتنا العقلية هي الفضيلة، وفضيلتنا هي فاعلية عقلية. لا سبيل لإنكار هذا، فيما أرى.

شخصيتنا، هويتنا، روحنا، نتكوّن من بنية فوقية - أو قل بنية تحتية، إن شئت - من الأفكار؛ إطار من المفاهيم والمُثل والقيم. هذه المفاهيم والمُثل والقيم قد تكون ضيقة، ضحلة، متشبّثة بالخطأ في عناد، متعلّقة بأشياء زائفة أو وهمية أو تافهة؛ لكن ما دام الإطار حسن البناء، متسقاً، متماسكاً، نكون بإزاء شخصية قوية وحصيفة بمعايير عالمنا الواقعي. حيث يكون الإطار مفتقداً أو ناقصاً أو مخلخلاً أو مهترّاً، نكون بإزاء شخصية مريضة، ونلقى حالات العُصاب **neurosis** وسنّى العلل التي تؤتى الأطباء النفسيين رزقهم. في الحالتين كلتيهما، حالة الشخصية التي تكون قوية إلا أنها غير سوية، وحالة الشخصية الهزيلة، فإن الشخص ببساطة يقصر عن فاعلية العقل تلك التي هي والتميّز الإنساني شيء واحد، أيًا ما كان معدّل نكاء الشخص ومهما بلغت براعته أو موهبته في حقل معين من حقول النشاط أو العمل. مبادئ الفلسفة الأخلاقية (لست أتحدّث عن قواعد الأخلاق) لا تكون ذات دلالة لمثل هذا الشخص ولا تتطبق عليه لأنه، إذا أردنا الدقّة، لا يكون كائنًا إنسانيًا. زانتيبي⁽¹⁾ لا تنقض موقف سقراط. إنها ببساطة تقف خارج الحيز الذي تصدق فيه نظريته. (يا زانتيبي المسكين! من يدري كم ظلمها مروّجو الشائعات؟)

(1) زوجة سقراط التي صورتها بعض المصادر القديمة في صورة غير محببة. في يوميات سقراط في السجن حاولت أن ترسم لها صورة لكرم.

فلسفة سقراط الأخلاقية هي فلسفة أخلاق الإنسان العاقل، الروح السوية. حين تكون الروح ناقصة النضوج، أو معطوبة، أو مريضة، أو لسبب أو لآخر دون المستوى الإنساني، فإن فلسفة أخلاق الروح السوية لا تنطبق عليها حتى تُربى أو تُشفى أو تُصلح. هذا لا يُبطل فلسفة سقراط الأخلاقية.

القول بارادة شريرة ينطوى على تناقض ذاتي. حتى من يؤدي شخصا آخر يقصد أن يفعل شيئا إيجابيا. مقترف الظلم تغيب عن وعيه تماما شخصانية الشخص الذي يقع عليه الظلم؛ ينحصر وعيه في غايته المباشرة. هكذا يكون الحال في الحالات التي يجوز لنا فيها الحديث عن القصد والرغبة، ولكن في أكثر الحالات يكون الأصح أن نقول إن مقترف الظلم لا هو يقصد شيئا ولا هو يفعل شيئا، بل تحركه قوى، لا سيطرة له عليها، لإحداث شيء^(١).

(٥)

حبّ الذات ليس فضيلة، وهو أيضا بكل تأكيد ليس رذيلة. إنه الوضع الطبيعي للشخصية السوية. إنه حرارة الدم الطبيعية للروح. ارتفاع تلك الحرارة لحدّ الحمى أو انخفاضها لحدّ التجمّد، كلاهما يضرّ بالنشاط الصحّي للروح.

الرغبة في حياة سعيدة ليس فحسب أمرا طبيعيا ومشروعا، بل هو أيضا متوافق تماما مع المبدأ الأخلاقي، فالحياة السعيدة هي الحياة التي يبلغ فيها الفرد أكمل توكيد ممكن للكينونة لذلك الفرد. لكن ليس من الممكن أن يكون هناك ضمان لحياة سعيدة لأي شخص. لا يمكن حتى أن يكون هناك يقين بحياة وادعة بدرجة

(١) هذه فحوى بصيرة سقراط النافذة حين يصرّ على أن أحدا لا يقترف الظلم بإرادته، وهو ما يعتبره كثيرون من درسي للفلسفة مفارقة لاعقلانية.

معقولة لأي فرد معين. وعلى هذا فليس من الممكن لإنسان أن 'يريد' الحياة السعيدة، إذ أنه ليس في مقدوره أن يتحكم في ملاسبات حياته. لكن الإنسان يستطيع وينبغي أن يريد أن يحيا حياة قيّمة، فإذا نجح في هذا، عندئذ، مهما كانت حياته متقلّة بالمتاعب أو مترعة بالآلام، فإنها تكون جديرة بأن يحياها. هذا هو الحقّ الذي أبصره الرواقيون Stoics في وضوح وعبروا عنه في قوّة. لكن، نظرا للظروف التاريخية التي نمت الرواقية في ظلها، فإن الرواقيين غالوا في توكيد هذا الحقّ إلى حدّ الإضرار بالنظرة المتوازنة، وإلى حدّ الإيعاز بأن كل متعة وكل سعادة عادية خطأ أخلاقي - وهو الإيعاز الذي وجد سبيله، للأسف، إلى أخلاقيات المسيحية⁽¹⁾.

لا يمكننا أبدا أن نكون على يقين من أيّ شيء في هذه الحياة. مع كل خطوة ندخل في مغامرة لا يستطيع أحد أن يتنبأ بما قد تنتهي إليه. كل ما في مقدورك هو أن تصمّم على أن تحتفظ برأسك عاليا. قد يؤوّل الناس هذا القول تأويلات مختلفة، لكن التأويل الوحيد الذي لا يحمل في طياته إمكانية أن ينتهي بخيبة أمل هو أن تفهم احتفاظك برأسك عاليا بمعنى احتفاظك بتكاملك الذاتي، بنزاهتك. الرواقيون على حقّ. قد لا يكون علينا أن نواجه الأمر معظم الوقت، ولكننا أحيانا قد نجد أن الموقف الرواقي هو الموقف الوحيد الذي يأخذ في الحسبان حقائق الموقف الإنساني تماما. هذا هو التبرير العقلاني الوحيد لفلسفة زاهدة. الرواقية يمكن الدفاع عنها تماما في ظروف معينة، لكنها بعيدا عن تلك الظروف يمكن أن تتحول إلى توجّه غير عاقل نحو الحياة.

(1) خاصة في مصر. المسيحية المصرية اخترعت الرهبنة وأعلنت من شأن الزهد والتعشّف. ومع أن الكثرة الغالبة، حتى بين رجال الكنيسة، يخالفون هذا الموقف عملا وإن تبنوه قولا، فإنهم إذ يفرغون في الملذّات ويفرقون في المانيات، يعتقدون أنهم يعيشون في الخطيئة، وبذلك يعيشون بنفوس مريضة.

الحياة تقوم على التضحية. كل اختيار ينطوي على تضحية. كل عيش إيجابي منظم يستلزم التضحية ببعض البدائل الحسنة. لكن علينا أن نحترس من أن نحيل التضحية بأنواع أو جوانب معينة من الحياة إلى تضحية بالحياة ذاتها. علينا أن نحترس من أن نحيل التضحية الداعمة للحياة إلى نقض للحياة.

بالمثل، كل حياة تتطوى على التضحية بأشكال أخرى من الحياة. ليس مجازاً فحسب القول بأن الأم تبذل دم الحياة لأبنائها. وباستثناء أكثر أشكال الحياة بدائية، فإن كل الأشياء الحية تقتات على غيرها من الأشياء الحية. ولكن بينما افتراس الحياة في سبيل إنعاش شكل آخر من الحياة هو شرط ضروري للحياة، فإن ندمر أو نقمع أو نكبح أو نمنع حياة بلا مبالاة، بلا ضرورة، هو في كتاب الحياة الخطيئة الوحيدة التي لا تغتفر. هذه هي البصيرة العظيمة التي كان شفايتزر Schweitzer هو، على حد علمي، أول من عبر عنها صراحة وفي وضوح ودون لبس في الحضارة والفلسفة الأخلاقية *Civilization and Ethics*، خاصة في الفصل الذي يحمل عنوان "تبجيل الحياة" "Reverence for Life".

(٦)

أيما هدف نحدده باعتباره الغاية السليمة للحياة الأخلاقية، لا بد أن يكون هدفاً مرضياً لنا. حين نجد الرضا في هدف يحرمانا من السعادة الشخصية، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا نتيجة لوضع غير طبيعي. الفيلسوف الأخلاقي ليس في الأساس داعية للفضيلة. النبي، المعلم الأخلاقي، صاحب الرؤى، المصلح، كل من هؤلاء يرسم صورة نوع من الحياة يجد فيه رضى. المنظر يحاول أن يفسر الرضى الذي نجده في هذا النوع من الحياة أو ذاك.

السعادة هي وَهَج الخير، هي الوجه الذاتى subjective للصحة الأخلاقية. هذا ما يبرر أن نعتبر السعادة هدفا. أن ننكر السعادة كهدف يعنى أن نجرّد المبدأ الأخلاقى من المحتوى. ولكن حيث أن ملايسات الحياة الإنسانية كثيرا ما تجعل بلوغ الكمال الفعلى غير ممكن (أعنى بهذا بالطبع أن ذلك الكمال النسبى، الذى هو ممكن من حيث المبدأ، لا يمكن دائما تحقيقه)، فالسعادة لا تتحقق دائما للشخص الصالح. لهذا يمكن أن يكون من المريبك فى التنظير الأخلاقى أن نلجّ على السعادة كهدف: كثيرا ما يكون على الشخص الصالح أن يتنازل عن سعادته؛ سيكون من السخف بالطبع أن نستنتج أن الشخص عندذاك يتنازل عن صلاحه. الأخلاق هي السعى لغرض إيجابى فى تناغم مع أغراض إيجابية أخرى من حولنا. السعادة هي تحقق الغرض؛ وهذا، فى طبيعة الأشياء، ليس شيئا تحت سيطرتنا تماما. الشرّ (الغرض الهدام) لا يمكن أبدا أن يحقق السعادة؛ الأخيار وحدهم يمكن أن يكونوا سعداء؛ لكن الأخيار - فى عالم محدود - لا يلزم أن يكونوا سعداء.

الزهد يمكن الدفاع عنه نظريًا على أساس أنه يصعب، بصفة عامة، أن تتوافق المبادئ الجسدية مع متطلبات الأشكال الأكثر رقيًا للطبيعة الإنسانية. الزهد بالطبع جائز تماما كاختيار شخصى تعبيرا عن أفضليات شخصية. لكن حالما نسمح للزهد بأن يؤسس كنمط نافٍ لمباهج الحياة البسيطة فإنه يصبح سببًا.

حياة المتعة الخالصة على مستوى منخفض من الفاعلية العقلية، حياة الجزء فى كلّ متناغم، تنقصها الشخصانية والاتساق الذاتى. ليس هذا هو الكمال الذى نتوق إليه، ليس الكمال الذى نرتاح إليه. حياة العقل الخالصة ينقصها المحتوى إلى مدى انسحابها من عالم الواقع. الزهد فى حدود معينة ضرورة فى حياة الإنسان، وفى ظروف استثنائية قد يرضى الشخص الصالح بالتخلّى عن كلّ 'الخيرات' المعينة للحفاظ على نزاهته الشخصية (الأخلاقية والفكرية): الكمال الذى يبلغه بهذه الطريقة يكون صورياً formal تماما. لكن الكمال الذى يستهدفه الإنسان عادة هو

كمال يكون فيه متسع لأرحب مدى ممكن من خيرات الحياة: يكون حياة فاعلية
عقلية مبدعة، المتعة فيها بُعد واحد من أبعادها، لازمة طبيعية.

(٧)

إذا كان أساس الأخلاق هو توكيد الذات، فما الذي يلزمني بالسعى لخير
الآخرين حتى إلى حد أن أحرم نفسي من كل خير معين؛ حتى إلى حد التضحية
بحياتي ذاتها؟ إن كنت أجد كينونتي الحقّة وقيمتي الحقّة في نزاهتي، في كوني
شخصاً، فلا بد أن أعتزّ بكل شخصية وأشعر بقيمتها وأحفظها. إذا لم أحترم
شخصية الآخر، فأنا أنفي مبدأ قيمتي وكينونتي وأهدم شخصانيتي.

إذا جعلت آخر يتألم، فأنا بذلك أتخلى عن حقّي في أن أكون فاعلاً أخلاقياً
moral agent. إذا أنكرت على شخص آخر أيّ قدر من السعادة يكون في مقدوري
أن أهيبّه له، فأني بذلك أحرم نفسي من كمال ممكن.

السعادة كمال مُوضوع objectified. وإنّ فمن ولجبي أن أسعى لسعادة الآخرين.
الخير (الصالح) هو كمال الشخص. وإنّ فهو القانون الذي يحكم الإرادة الخيرة.
السعادة ليست حالة كينونة أو حالة شعور. السعادة قدرة لا تتحقّق إلا من
خلال جهد مثابر. الحبّ ليس حالة كينونة أو حالة شعور. الحبّ قوّة. إنها قوّة تمنع
بها يسوع، غاندى، شفايتزر، بدرجة متميّزة.

(٨)

البشر لا يولدون أخياراً ولا يولدون أشراراً. إنهم يولدون قاصرين.
يحتاجون أن يبلغوا النضج الأخلاقي، والنضج العاطفي، والنضج الجمالي، بمثل ما

يحتاجون أن ينضجوا بدنياً وذهنياً. هذا النضج لا يأتي تلقائياً، حتى النضج البدني، في كل الحيوانات الأرقى، يحتاج لبعض الرعاية، وفي الأشكال الأدنى من الحياة يعتمد النضج على توفر بيئة مواتية.

الصراع بين العقل والرغبة، التجربة التي نسميها غلبة الرغبة أو اللذة والتي ناقشها سقراط في البروتاجوراس^(١)، ترجع لكوننا لسنا ببساطة كائنات مفكرة. إلى مدى ما ننجح في أن نكون كائنات مفكرة، فإن مبدأ سقراط لا مجال للجدل فيه. لكننا لم نصنع من خامة الفكر، بفرض أن هناك شيئاً اسمه 'خامة الفكر'. الفكر هو الشعلة التي تتولد من احتراق مادة أدنى، أو قل من احتراق 'المادة' الدنيئة. إنه بهذا المعنى يصح القول بأننا جسد وروح. وبهذا المعنى لا تكون الروح ثلاثية الأجزاء التي قال بها أفلاطون متعارضة مع موقف سقراط، بل تكون تكملة ضرورية له. لكن كما أن الجسم لا حقيقة له في انفصال عن الروح أو العقل، فكذا، لا وجود، لا واقع، للروح أو العقل بدون الجسد^(٢). أخطأ أفلاطون حين ظن أن تسامى الروح يعني الوجود المنفصل للروح، حين جعل لأسطورة الروح معنى حرفياً. وتبنت المسيحية الأسطورة في شكل أكثر فظاظة.

الكينونة الروحانية spirituality ليست نقيضاً للكينونة المادية materiality؛ ولا تتعارض معها: الروحانية والمادية لا تستوجب أيتهما انتقاء الأخرى. الروحي لا يناقض الجسدي ولا يتعارض مع الجسدي. الروحانية تكامل خلاق. المادة هي مُعطانية الكل. الجسد هو وجود الروح؛ الروح هي الجسد في الوحدة المتكاملة للحقيقة.

(١) انظر الهامش ٩٧.

(٢) راجع التمييز بين الحقيقة والوجود في الباب الثاني، الفصل الثاني، 'أبعاد الحقيقة'.

الغواية الجسدية ليست تلوثًا للروح بعنصر ماذى يتعارض مع الروح، إنما هي خطر تراخي مستوى فعالية أعلى إلى مستوى فعالية أدنى.

ما الذى يجعل للقول باللذة كدافع للعمل إغراء خاصًا فى مجال النظرية؟ ما الشيء المميز الذى كثيرا ما جعل اللذة تُعدّ الدافع الأوحد والشامل؟ يمكننا أن نشكّ حتى فى أن تكون اللذة أكثر دوافع العمل شيوعا. مذهب اللذة Hedonism لا يستقيم كسيكولوجية للعمل، لكنه قد يُعقل كفلسفة للعمل. الإنسان فى الواقع يحتاج أن يتعلّم تقدير اللذة. صحيح أننا كى نحصل على أفضل متعة علينا ننسى أمر اللذة وتلاحق أهدافا أخرى؛ لكن هذا لا يعنى أن ننكر قيمة اللذة.

فى الـ جورجياس يقرّر كاليكليس فى شجاعة وأتساق أنه حتى الشخص الذى يمضى حياته وهو يهرش جلده يحيا حياته فى متعة ويحيا سعيدا (الـ جورجياس ٤٩٤-د). ربما أراد أفلاطون بهذا أن يظهر لامعقولية مبدأ اللذة (يحصه بـ 'قياس الخُلف' *reductio ad absurdum*)؛ لكنى أراه يُظهر محدودية المبدأ فحسب. عيب مثل هذه الحياة لا يكمن فى لذتها، بل فى كونها حبيسة حدود ضيقة جدًا. إن حياة محصورة بالكامل ومستغرقة بالكامل فى ملذات بسيطة قد تكون سخيفة لكنها لا تكون لأخلاقية.

(٩)

الذات ترغب فى أن تحتوى كل شيء فى ذاتها. حيث يتعلّق الأمر بموجودات محدّدة، فقد تتوهم الذات أنها تحتوى الأشياء فى مجالها عن طريق امتلاكها. هذا وهم باطل. الذات يمكنها حقًا أن تحتوى الأشياء المحدّدة فى الفهم، فى الفن الخلاق، فى الاستمتاع الجمالى. حيث يتعلّق الأمر بأشخاص آخرين، قد تتوهم الذات أنها تحتويهم فى ذاتها بالسيطرة عليهم. هذا يؤس لضحايا السيطرة

لكنه هلاك تامّ للذات المسيطرة. السبيل الوحيد لاحتضان أشخاص آخرين فى الذات هو الحب. بغير الفهم، بغير الخيال، وفوق كل شىء، بغير الحب، تصير الذات أكثر فأكثر انحصارا حتى تصبح خاوية من كل محتوى.

المبدأ الرئيسى فى الفضيلة الشخصية هو النزاهة. المبدأ الرئيسى فى الفضيلة الاجتماعية هو احترام شخصانية⁽¹⁾ الآخرين. المبدأ الرئيسى فى التوجّه الأخلاقى نحو الحياة ونحو الطبيعة عامّة، هو احترام الحقيقة الشروء، احترام الطبيعة الخاصة، لكل ما هو كائن. هذه هى الفضيلة التى تميّز الفنان خاصة.

من ذا يستطيع أن يسبر غور روح إنسانية؟ — روح إنسانية واحدة؟ من ذا يستطيع أن يستكشف ثناياها ومنعطفاتها؟ أمام روح إنسانية، حتى روح أكثر الناس اتضاعا، يكون التوجّه الوحيد السليم هو التواضع والتسامح، إذا لم نشأ أن نسيء إلى ذات عقّنا.

هذا هو فحوى كل فن وكل أدب: إظهار الخير الكامن فى قلب كل الأشياء، ذلك الخير الذى هو ميراث حقّ لكل ما له نصيب فى الكينونة، والذى تحببه عن عيوننا الطبيعية المتشظية لعلاقتنا. أن نرى ذلك الخير الخبىء، يكون بالنسبة لنا نحن الكائنات الإنسانية، أهمّ ما يكون، وأصعب ما يكون، عندما نتعامل مع كائنات إنسانية أخرى. هذه هى البصيرة العظيمة فى قلب إعلان يسوع الحبّ قانونا أسمى وقانونا كافيا واقيا للحياة الإنسانية.

كل الأخلاق يمكن إيجازها فى هذه القاعدة: راع عقلك حقّ الرعاية. كلّ انحراف عن النزاهة الأخلاقية هو إهانة لنزاهتنا الفكرية.

(1) ليس مجرد احترام شخصهم أو شخصيتهم، ولو أن هذا مطلوب بالطبع، ولكن احترام كونهم لشخصا لهم هويتهم الخاصة وإرادتهم الخاصة وحقّهم فى كل ما هو حقّ للإنسان من حيث هو إنسان.

كان كَنت Kant على صواب في توكيده أن المبدأ الأخلاقي الأقصى لا بد أن يكون صوريًا formal. لكنه لم يكن موافقا حين طلب ذلك المبدأ في صورة القانون الأخلاقي، فالقانون الأخلاقي، في أي صياغة محدّدة نعطيه إيّاها، لا بد أن يأتي في مفاهيم محدّدة وبالتالي يكون نسبيا. المبدأ الأخلاقي الأقصى يجب أن نطلبه في صورة الفاعل الأخلاقي، في نزاهة الفاعلية العقلية. ليست هناك قاعدة أخلاقية مطلقة. في مبدأ النزاهة وليس في سواه نجد أساسا راسخا للأخلاق.

(١٠)

نقول: أنُ يحيا الشخص في عالمه الخاص يعني أن يكون مجنوننا. ونقول أيضا، أن يكون الشخص عاقلا يعني أن يحيا في عالم من صنع ذاته. ليس في الأمر مفارقة. كل واحد منا لا بد أن يحيا في عالمه الخاص. إلا أنه في حين أن الشخص المجنون يحيا في عالم يكون فيه الأشخاص الآخرون محض أشياء تحيط به، فالإنسان العاقل يحيا في عالم يحتضن الأشخاص الآخرين كأشخاص يحترمهم ويعزّهم.

حتى الشخص البسيط الجاهل، الذي يتشبّث بالمعتقدات التي آمن بها أباءه، لا يفعل هذا لأنه يخاف عقاب الآخرة، ولا حتى لأن انطباعات الطفولة المترسّخة في عقله - ذلك الإيمان هو الصورة الفكرية التي تتخذها كينونته. هذا هو الأساس الحق لكل أخلاقية، ولهذا نجد أنه، بينما كل نُظْم الأخلاق فكرية ونسبية في محتواها (في الواقع)، فإنها كلها مطلقة وقاطعة في قصدها ومبديتها (في الحقيقة).

في الحياة الأخلاقية نبلغ أعلى توكيد لكينونتنا الحقّة، لأزليّتنا؛ لكن مبادئ الحياة الأخلاقية لا بد أن يكون لها واقع - لا بد أن تتحقّق في نوعيات من الوجود - فنسبيّة مفرداتها الخاصة شرط لا مهرب منه لكينونتها. هذا ما يجعل من الممكن تباين، وأحيانا تصادم، المُثُل الأخلاقية.

الأخلاقيات مزيج من مبادئ الأخلاق مع اعتبارات عملية. لهذا تختلف الأخلاقيات باختلاف المكان والزمان. نجد في أخلاقيات الجنس مثالا جيدا. لو كان علينا أن نأخذ في الاعتبار خير الفرد فقط، لكننا كلما اقتربنا من الوضع الطبيعي كان ذلك أفضل. ما كان على إلا مراعاة رضاي الخاص (المتعة زائدا الراحة زائدا تحقيق احتياجاتي الأخرى: معادلة إبيقورية عاقلة) وحرية الطرف الآخر.

مراعاة حرية الطرف الآخر هي بالطبع مبدأ أخلاقي أساسى يعلو على كل العناصر العارضة فى 'رضاي'، فضمن 'احتياجاتي الأخرى' يدخل احتياجي الأساسى للحفاظ على نزاهتى.

لكن الواقع أنه ليس علينا مراعاة خير الفرد وحده، وإنما علينا أيضا أن نأخذ فى الاعتبار احتياجات الأسرة والنظام الاجتماعى، وهذه ضرورات بيولوجية وثقافية للإنسان.

متى يكون الجنس أخلاقيا ومتى يكون لأخلاقيا؟ لا يمكن لأى شكليات، لأى طقوس، لأى مؤسسة أن تميل بالميزان لهذا الجانب أو ذاك. الجنس حميمية عالية. إن جاء تنويجا لفهم متبادل، واحترام متبادل، وحنو متبادل، يكون أخلاقيا؛ وإن وجب، حتى فى ظل كل ذلك، أن يضحى به فى سبيل اعتبارات أخلاقية أخرى، فإن ذلك لا ينفقس بأى شكل من الأشكال من صحته.

إذا كانت علاقة حب بين طرفين تهدد سعادة طرف ثالث، يكون تجاهل سعادة الطرف الثالث لأخلاقيا.

من ناحية أخرى، إذا كانت العلاقة الجنسية رغبة من جانب واحد، تنفى أو تلتشى شخصانية الطرف الآخر، تكون عندئذ لأخلاقية، مهما أحاط بها من حصانات تشريعية أو مؤسسية. المحكّ هو توكيد الشخصانية، الاحترام للشخص الإنسانى؛ تماما كما أن جوهر الأخلاق، بصفة عامة، يكمن، ذاتيا *subjectively*، فى مبدأ النزاهة، وموضوعيا *objectively*، فى احترام طبيعة كل ما هو كائن.

(١٢)

حتى أخلاقيات الأثرة (الأثانية)، إن تكن عاقلة، لا بدّ أن تدرك أن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا إلا فى مجتمع سعيد. ففى مجتمع غير سوى، تكون البدائل المتاحة لأى شخص هى، من ناحية، أن يتبع مصلحته الذاتية مع الإضرار بكل ما هو ذو قيمة حقّة فى الإنسان، ومن ناحية أخرى، أن ينفى ذاته ويضحى بذاته، فيحفظ كرامته وقيمه الأخلاقية، متخليا عن كمال الحياة السعيدة.

فى مجتمع شرير، من يجعل همّه الأول أن يتجنّب وقوع الظلم عليه، يجد نفسه مساقا لأن يصبح ظالما. "فى تلك الحالة يلحق به أفدح الشرور جميعا، روح أفسدتها وأتلفتها محاكاة السيد الذى اتّخذة والقوة التى اكتسبها عن هذا الطريق" (أفلاطون، الـ جورجياس، ٥١١-أ). (فى الأصل الإنجليزى اقتبست من ترجمة و. هاملتون *W. Hamilton*، وصحّحت هنا خطأ الاستشهاد فى الطبعة الإنجليزية.)

الأخلاقيات التى تستهدف النجاح الدنيوى والرخاء المادى، مع الاعتراف بوجود الشر فى العالم الفعلى للإنسان، لا بدّ أن تقضى بأنه للتغلب على الشر (من الآخرين) يكون مباحا، وكثيرا ما يكون لزاما، أن يصبح الشخص نفسه شريرا. هكذا يقام الشر كقيمة، كإله يُعبَد. المبدأ الذى أعلنه المسيح صحيح تماما: لا أحد يستطيع أن يعبد الله والمال. المجتمع الرأسمالى هو جذريا وقطعا مضادا للمسيحية^(١).

(١) هذا بالطبع إذا فهمنا المسيحية فيما مثاليا، لكننا نرى فعليا كيف تألفت المسيحية المؤسسة تماما مع الرأسمالية.

(١٣)

المعلم الأخلاقي moralist يؤمن بأهمية المبادئ الأخلاقية والقيم الأخلاقية في الحياة الإنسانية. أما الداعية moralizer فيؤمن بمجموعة معينة من المبادئ الأخلاقية والقيم الأخلاقية ويحاول أن يجعل كل الناس يلتزمون بتلك المجموعة المعينة من المبادئ والقيم. قد يقول قائل: "ماذا لو أن تلك المجموعة المعينة هي المبادئ الحقّة والقيم الحقّة؟" ليست هناك مجموعة واحدة معينة من المبادئ الحقّة والقيم الحقّة. أيّ أخلاقيات معينة هي تطبيق لمبدأ النزاهة الأخلاقية، وذلك التطبيق لا بدّ أن يختلف، وبالفعل يختلف، مع اختلاف العصور والظروف ومع اختلاف الأفراد.

يجب أن يعمل الإنسان دائما وفق قانون ما^(١). لكن الإنسان، كى يكون إنسانا، يجب أن يحتفظ دائما بالحقّ في أن يحطّم قوانينه الذاتية، كل القوانين، ويحتفظ بالقدرة على أن يفعل ذلك. أيّ قانون، كى يكون له محتوى، كى يكون قابلا للتطبيق، لا بدّ أن يكون معينا. حالما يصير معينا، تستقرّ فيه جرثومة الفساد. لكونه معينا لا يمكن أن يلائم كل المواقف. إذا لم يحتفظ الإنسان بالقدرة على أن يتخلّص من قوانينه الذاتية وبحقّه في أن يفعل ذلك، عندئذ يتحول القانون من شرط للحرية إلى حالة عبودية. الكمبيوتر لا بدّ له من قواعد وقواعد لتطبيق القواعد. الإنسان يحتاج القواعد؛ لكن عفويته في تطبيق القواعد هي ما يشكّل فاعليته العقلية وحرية وكرامته.

(١) هذا ما يقتضيه أن يكون الإنسان عقلانيا: أن يكون فعله دائما تحقيقا لمبدأ، لفكرة، لقيمة؛ هذا ما يميّز الفعل الإنساني الإرادي.

القيم، من حيث هي معينة هي من عمل العقل الإنسانى. إنها تولد فى المكان والزمان ولا يمكن أبدا أن تخلص نفسها من شبكة العَرَضِيَّة contingency التى هى جوهر كل واقع. لكن كما أن المفاهيم النظرية، التى تنشأ من العقل الإنسانى، هى وسيلتنا لفهم 'الحقيقة'، فكذاك القيم هى وسيلتنا للحياة فى الحقيقة. حين أقرر بوحى ضميرى أن قاعدة معينة أو قانونا معينًا لم يعد صالحا لسياق ما، أو أنه لا ينطبق على سياق ما، فإننى بذلك أؤكد العَرَضِيَّة الوجودية existential contingency للقيمة المعينة المعنوية، وفى نفس الوقت أؤكد حقيقتها الذاتية فى تجسيد جديد، وهذا بدوره، لكونه واقعا معينًا، سيثبت نقصه فى سياق مختلف. إذا لم أؤكد حقيقة القيمة فى نفس الوقت الذى أنبذ فيه واقعا العَرَضِيَّ، فإننى بذلك أضرب بنزاهتى.

هناك فرق شاسع بين العقلانية rationality والمنطقية logicality. العقلانية تعنى الإصرار على إخضاع كل أفعالنا وكل أحكامنا لمبادئ العقل. إنها شرط أساسى لكرامة الإنسان. المنطقية هى القبول الصارم، فى مجال العمل، بالنتائج المنطقية لمجموعة معينة من الملابسات. مرارا وتكرارا فى مسيرة حياتى وجدت - بكثير من الأسى - أن المسلك المنطقى فى العمل كان الأبعد عن الحكمة، وأن المسلك الذى بدا مخالفا للمنطق كان الأكثر حكمة. المنطقية فى الواقع ليست غرورا فحسب بل وتتطوى على تفكير مختل. إنها تفترض أننا فى أى موقف معين نستطيع أن نعرف كل العوامل المؤثرة فى الموقف. الساسة على نحو خاص معروضون للمنطقية، وهو ما يصورونه كثيرا على أنه رضوخ لدواعى المنفعة expediency. إن العالم ليكون مكانا أفضل لو أن الساسة كانوا أقل تشبثًا بالمنطقية وأكثر تقبلا للاعتبارات الإنسانية وحتى للمثالية الحاملة.

(١٤)

أى مبرر هناك للمطالبة بأن تسهم الفلسفة فى الحياة الخيرة؟ المبرر هو أن الفلسفة فى ذاتها هى طلب للحياة التامة، ونحن لا نستطيع أن نفهم الحياة التامة إلا على أنها الحياة الخيرة. الفلسفة ليست فضولا بلا هدف بل هى مسعى حيوى للاكتمال، للكمال.

أن نحيا حياتنا على أكمل نحو، أن نحقق أسمى تميز ممكن للإنسان، علينا أن نحيا حياة فاعلية عقلية، فى نزاهة، وتحت صورة من صور الكمال. أن نحيا تحت صورة من صور الكمال يعنى أن نتخذ مثالا. المثال يعطى حياتنا وحدة ويجعلها كلاً متكاملًا.

الفهم الأخلاقى، الحكمة التى رآها سقراط تعادل الفضيلة، ليست شيئا غير تجربة الكمال. إذ نحظى بتجربة الكمال حين نصبح كلاً فى الفعل الأخلاقى، فى النزاهة الفكرية، فى التجربة الجمالية، نعرف صورة الخير التى نجد فيها كل الموجودات حقيقتها، ومعناها، وقيمتها^(١).

لا يمكن للفلسفة أن تطالب بدايةً بأن يثبت أن العالم خير؛ لكنها تفقد كل معنى إذا لم تستطع أن تؤكد أن فى العالم خيرا. الفلسفة فى أصلها طلب للخير، وإذا كان الخير الوحيد الذى أستطيع أن أكتشفه هو مطالبته بأن يكون هناك خير فى الدنيا، فذلك وحده يجعل حياتى جديدة بأن أحيها.

نجد الكمال فى وحدة الكل المتكامل للفعل الخلاق. الفعل الخلاق هو حقيقتنا، هو الحقيقة التى نكونها، وهو الحقيقة الوحيدة التى نعرفها. تكامل الفعل هو صورة

(١) انظر الفصل السابع من أفلاطون: قراءة جديدة، "الحجة فى الجمهورية"، خاصة القسم الخاص بـ صورة الخير.

الكمال التي يمكن للإنسان أن يبلغها. أن نكون، أن تكون لنا كينونة حقّة، يعنى أن نحقق ذلك التكامل في الفاعلية العقلية، في الصلاح، في إبداع الجمال وفي تذوق الجمال، في الحبّ. كل ما يمضى ضدّ الخير يصنّذع نزاهتى. شيلي Shelley يعلن على لسان بروميثيوس: "لا أودّ لشيءٍ حتى أن يتألّم."^(١) أن أتسامح مع الألم يعنى أن أقف ضدّ الحياة، وبالتالي أن أولج في كينونتي نغبا يضرّ بنزاهتى.

الحياة الأخلاقية وحقائق الحياة الأخلاقية هي تحقيق خلاق لحقيقة الفعل. أن تكون يعنى أن تكون خيرا: أن تكون خيرا يعنى أن تتعم بكمال الكينونة. هذا كل فحوى وكل مضمون فلسفة الأخلاق العقلانية.

(١٥)

يصبح الإنسان إنسانا حين يحقق في ذاته قدرا من الوحدة والتكامل. يصبح الإنسان كائنا إنسانيا حقّا حين يعي طبيعته الحقّة ووجد كماله في النزاهة integrity. حين يعرف الإنسان ذاته، كما عرف سقراط ذاته، يعرف أن خيره الأسمى، خيره الأوحد، قيمته الحقّة، في نزاهته.

لكن لا يلزم أن يكون الإنسان سقراط كي يتوق للنزاهة. كلما كان الإنسان أمينا لذاته فإنه يتطلّع للوحدة الكلية المتكاملة wholeness. في سعيه للمعقولية، يخلق الإنسان وحدات كلية متكاملة wholes. في بحثه عن الحقيقة، يطلب أن تكون كُلا. في سعيه للنزاهة، يتوق الإنسان أن يصبح كُلا.

يسعى الفنان لأن يجعل كل لحظة من حياته كُلا، مثالا للكمال في الجمال. يسعى القديس لأن يصوغ كل مسيرة حياته في كُل واحد، مثال للكمال في الصلاح.

(١) في مسرحية بروميثيوس طليتا Prometheus Unbound.

يسعى الفيلسوف لأن يضم كل الكينونة في كل واحد، مثال للكمال فى الفاعلية العقلية.

هكذا يجد الإنسان نزاهته (تكامله) فى الخير، فى الجمال، فى الفاعلية العقلية. لكن هذه تميزات سطحية. يتحقق تكامل الإنسان فى هذه الأشكال المتميزة لأن تكامله لا يمكن إلا أن يكون جزئياً ومشروطاً. الفاعلية العقلية والجمال والخير ينبغي أن تكون أبعاداً فى كل واحد، تكون وجوهاً من الحياة الخيرة.

تكون الحياة السوية عندئذ نشاطاً خلاقاً تتحقق فيه الفاعلية العقلية والجمال والخير تماماً وفى تناغم تام. لكن قصور فاعلية الإنسان كثيراً ما يستتبع توكيد جانب من الكمال فى انفصال عن الجوانب الأخرى، إلى حد أن نجدها تتصادم فى بعض الأحوال. هذه مأساة الوجود الإنسانى.

كل ثروات العالم، وكل مفاتن الدنيا، لا تساوى شيئاً أمام لحظة حب واحدة، أو لحظة واحدة من الجمال. هذه أسمى حقيقة، أعمق حقيقة، الحقيقة المطلقة الوحيدة التى يعرفها الإنسان؛ حقيقة الحياة الأخلاقية؛ حقيقة truth تتعدّد صياغاتها إلى ما لا نهاية، لكن حقيقتها reality واحدة؛ حقيقة مؤداها أن الحقيقة⁽¹⁾ الوحيدة والقيمة الوحيدة هى حقيقة وقيمة الروح السوية — هذه الحقيقة ليست سرّاً غامضاً؛ إنها فى متناول الودعاء والمتواضعين؛ إنها تسكن فى كل قلب بسيط.

هذه الحقيقة ليست اكتشافاً جديداً؛ زرادشت أعلنها؛ بوذا بشر بها؛ سقراط عاش بها ومات فى سبيلها؛ يسوع أعلن أنها قلب ومجمل كل صلاح.

(1) حين ترجمت أفلاطون: قراءة جديدة حرصت كثيراً على أن أميّز بين كلمة truth التى ترجمتها بـ 'مقولة صدق' وكلمة reality التى أخصتها باسم الحقيقة. أحياناً استخدم كلمة 'الحق' للجمع بين المعنيين أو للتحايل على ترجمة truth فى سياق معين. لكنى فى هذه الفقرة لم أجد وسيلة مستساغة للتمييز بين المعنيين، وأعتذر للقارئ عن الصياغة المشوّمة لهذه الفقرة. فى مواضع أخرى وجدت ترجمة truth بكلمة 'معنى' أوفى بالفرض. أحيل للقارئ مرة أخرى إلى الملاحظات حول المصطلحات فى بداية هذا الكتاب.

ولم يكن حكماء كل العصور وحدهم من عرفوها: كلما وحيثما تبع الإنسان ضوءه الداخلي، كان هذا الحق قائده، وكم من شخص بسيط متواضع، في عصور وفي أماكن خارج نطاق الحضارة، قد خُبر يقينا لألاءها.

ومع ذلك، ما أبعدنا عن استيعابها! كم هو صعب على كثير المعرفة أن يفهم، كم هو صعب على الخبير بأمور الدنيا أن يصدق، أن كل الفلسفة وكل الحكمة في حقيقة الأمر تتلخص في الكلمات البسيطة لموعظة الجبل^(١) أو في تأكيد كَنت Kant أن الشيء الخير الوحيد هو الإرادة الخيرة.

(١) إنجيل متى، الأصحاح الخامس؛ إنجيل لوقا، الأصحاح السادس، ٢٠ - ٤٩.

الفصل الثانی

الجمال

(١)

الإحساس بالخير، والإحساس بالحق، والإحساس بالجمال، كلها تقوم على تجربة الكمال في الفعل الأخلاقي الخلاق وتتبع منها.

(٢)

الجمال أقرب مقارنة في متناولنا للـ خير، لأنّ الجمال، أكثر من أيّ مفهوم آخر عندنا، يعبر عن وحدة الكل المتكامل وعن تحقّق المتعدّد في الواحد.

(٣)

تقدير الجمال، الابتهاج بما هو جميل، هو سمة أصيلة في حياة الفاعلية العقلية، لهذا فإنه غير قابل للتنظير. إنه سمة أصيلة، قصوى، لوجه أو صورة من الكمال، لا تقبل التحليل، ولا يمكن تفسيرها بأكثر مما يمكن تفسير نشوة طفل بمشاعره وأحاسيسه الأولية. إن يكن الأمر كذلك، فلا غرابة في أننا لا نملك، ولا يمكن أن نملك، فلسفة جمال مرضية حقاً. على هذا، يكون الحسن الجمالي قدرة أصيلة لفاعلية العقل، مثل الفهم، ومثل الحب.

(٤)

في المحاوراة الأفلاطونية المأدبة يخبرنا سقراط بأن رؤية الـ جمال المطلق تأتي فجأة كالهام في أعقاب مران طويل في تذوق أمثلة معينة من الجمال. تذوق مثال معين من الجمال هو في ذاته تجربة عفوية. (أتجنب عامدا استخدام كلمة البديهة أو الحدس هنا.) كما يعلن لنا كيتس Keats:

‘الجمال هو الصدق، والصدق هو الجمال’ — هذا كل

ما تعرفون على الأرض وما تحتاجون أن تعرفوا.

لعل الجمال أنقى وأكمل بصيرة تتاح لنا في حقيقة الفعل — خلاق، ولهذا السبب عينه هو أعمق الأسرار. ما أكثر ما يمكن أن نقول عن الجمال ولا نكون قد قلنا شيئا. أكثر ما يعنيني أن أقول في هذا قد قلته في مواضع مختلفة من هذا الكتاب، خاصة في الفصل السابق. ها هنا أعرض فقط قليلا من الخواطر ذات الصلة بالموضوع.

(٥)

الجمال هو تحقّق الكمال في واقع. كل صيرورة، على صعيد الأزل، هي تحقّق للكمال في واقع. إبداع الجمال بهجة. كل صيرورة، على صعيد الأزل، بهجة.

(٦)

الجمال كتحقّق للكمال في واقع نجده، على الصعيد الإنساني، ليس فقط في الفنون التشكيلية، وليس فقط في الشعر، وليس فقط في الموسيقى، بل أيضا في الرياضيات، في نظريات علوم الطبيعة، في المثاليات الاجتماعية والأخلاقية، في الأحلام الشخصية.

(٧)

كل صورة جمالية هي توكيد للوحدة في التعدّد وإحقاق للتعدّد في الوحدة. رسم المنظر الطبيعي هو منظور واحد (كُل متكامل) تُرى في التفاصيل. القصيدة،

المسرحية، المقطوعة الموسيقية، هي وحدة في الصورة form وتعدّد في المحتوى متزاوجان في وحدة لا تنفصم. الصورة ليس لها واقع، ليس لها وجود، في انفصال عن المحتوى، والمحتوى ليس له مغزى في انفصال عن الصورة التي تجعله كلاً متكاملًا.

(٨)

لا يكفي أى قدر من التفاصيل البديعة، مهما عظم مقدارها ومهما حسنت في ذاتها، لأن يجعل منها عملاً فنيًا. قيمة العمل تكمن في الصورة التي تجعل من المتعدّد كلاً متكاملًا، التي تعيد خلق التفاصيل إذ تجعلها وظائف لكلّ عضو متكامل.

(٩)

الفنان العظيم هو شخص له وعى قوى بالحياة (كان يمكننى أن أقول بالـ حقيقة)، وله القدرة على إيصال ذلك الوعى للآخرين فى وسيط ما. إذ ينقل ذلك الوعى، إذ يعبر عن وعيه، يعيد تقديم الحقيقة المتسامية لحياته إبداعيًا. إنه يكون عندئذ لحظة من الأزل الخلاق تجعل للأزل واقعا فى وجود زمنى؛ أو، إذا استعرنا ديمومة وايتهد Whitehead، قد نقول: فى وجود ذى ديمومة ولو أنه فى جوهره زائل.

(١٠)

نقول عن الشيء إنه جميل حين نراه تحت صورة الـ جمال. ما الـ جمال؟ إنه الكمال كما نراه فى مجال المحسوس، تماما كما أن الـ صلاح Goodness

هو الكمال كما نراه في مجال العمل، والحق Truth هو الكمال كما نراه في مجال المعقول.

(١١)

بعد أن ذكر ول دورانت (Will Durant, The Story of Philosophy, Ch. VII, VI, 3) أن شوپنهاور Schopenhauer يقول بأن الموسيقى تؤثر على مشاعرنا مباشرة، يمضى فيخبرنا في هامش أن "هانسلِك Hanslick... يعترض على هذا، ويحاجج بأن الموسيقى تؤثر على خيالنا فحسب مباشرة." بعد ذلك يضيف، "بالطبع، إذا أردنا الدقة، فإنها تؤثر على حواسنا فحسب مباشرة." — إننى أتخيل سقراط يؤذِّبنا جميعاً، قائلاً لنا بأسلوبه الساخر المعتاد، إنه حسب نفسه اتفق مع كل من المتحدِّثين حين تحدِّث، ولكن حيث أنه لا يمكن أن نكون جميعنا على صواب، فإنه يجد نفسه في حيرة. — الموسيقى، ككل فن، تخاطب الإنسان، والإنسان لا يمكن تقسيمه إلى عدد من الملكات المنفصلة. مثلاً، السبب في أن تأثير الأدب الاستدلالي أقل عمقا هو أن هذا الأدب يخاطب الإنسان وكأنه عقل مفكر فقط.

(١٢)

الشاعر، مثل الفيلسوف، يحاول أن يحيا في عالم من خلقه هو، ولو أنه يختلف عن الفيلسوف من حيث إن هدفه الرئيسي ليس المعقولية بل بهجة الخلق في ذاتها. لعله في هذا أكثر قربي من الله. إلا أن الشاعر، من جديد، مثل الفيلسوف من حيث إنه يعي بأن خلقه من نسج فكره، وهو بهذا يحتل مرتبة أعلى من رجل الدين.

(١٣)

لماذا ينظم الشاعر قصيدة معينة؟ لماذا يشرع أى فنان فى عمل معين من أعماله؟ إنه يبدأ بأن يجد عنده شعورا غائما غير محدد أو تصورا غائما غير محدد. يجد هويته الشخصية مشتتة فى مساحة من المعطائبة السديمية. يشعر بالحاجة لأن يحدد تلك المعطائبة؛ أن يعطيها صورة؛ أن يعطيها وحدة، لأنه بهذا فقط يستطيع أن يستعيد هويته الشخصية. هذا دافعه الرئيسى: أن يجمع نفسه؛ أن يصير كُلا. فى المحتوى السديمى المشتت للمعطائبة المبدئية، تكون روحه بالمثل سديمية ومشتتة. الفعل الخلاق الذى يعطى به صورة واتساقا للمحتوى هو وسيلته الوحيدة لخلاص روحه، يسحبها من مستنقع الزمن إلى صفو الأزل؛ يحملها من الوجود إلى عالم الكينونة الحقّة. لا بدّ أن هذا ما يستشعره الله طوال الوقت. حتّم على الله أن يخلق الصورة دواما، أن يخلق كمالات (= أمثلة كمال) معينة، لكيلا يفقد أزليته فى الزمن، لكيلا يفقد كماله المطلق فى الوجود اللامحدد؛ لهذا يتحتّم دائما أن يحقق كماله الأزلى فى كمالات محدّدة زائلة.

(١٤)

قد يلتقط الرسام، وأحيانا الشاعر، هنة تفصيلية ترقد مجهلة ضائعة فى خضمّ العالم السديمى؛ فيعزلها؛ ويعطيها وحدة واتساقا فى ذاتها؛ وإذا بها لا تعود هنة تفصيلية، لا تعود جزءا من كلّ خارجى بالنسبة لها، بل تصبح كونا فى ذاتها، لحظة من الأزل. ذلك بالضبط ما تصنعه شذرة من شعر سافو Sappho.

(١٥)

يقول وردسورث Wordsworth إن الشعر عاطفة - في تأويلي: اضطراب التجربة المباشرة وتعددتها الهوجاء - تُستجمع في السكينة - في تأويلي: تُجعل كلاً في الوحدة المتكاملة للفاعلية العقلية.

(١٦)

خروج الشاعر على انتظام الإيقاع والوزن والقافية داخل قصيدة معينة لا يضرّ بتكاملها، ولا حتى بالوحدة الشكلية للعمل. بل على العكس، مثل هذه المخالفة تؤكد وحدة القصيدة إذ تجعلنا أكثر يقظة في استيعاب علاقاتها وعناصرها، فتؤكد وحدتها العضوية.

(١٧)

الفنان، سواء كان شاعراً أو رساماً، قد يعطي التكامل لموضوعه بمجرد عزله، كأنما يضعه داخل إطار. هو بذلك يعود بالشئ لتلك الوحدة الأصلية التي بفضلها ندرك الشئ في المكان الأول؛ فليس هناك إدراك حسّي لأي شئ إلا بأن نضفي نسقاً موحّداً على محتوى التجربة المعطى. تماماً كما كان سقراط يسعى لأن يوقظ وعينا بالمفهوم (الصورة) البسيط، المجرد، فبالمثل يسعى الفنان أن يهزتنا أو يصدمنا ليعيد إلينا الوعي بالصورة الحسّية البسيطة، المجردة. على مستوى أكثر تقدماً، بالطبع، فإن القصيدة أو السيمفونية أو الرواية أو الفيلم أو المسرحية قد تخلق عالماً كاملاً تتشكّل فيه المحسوسات الأولية أو الأفكار الأولية في وحدة عضوية، قد تكون عناصرها ذاتها وحدات عضوية؛ تماماً كما أن المنظومة الفلسفية هي مثل هذه الوحدة العضوية من وحدات عضوية مكونة من مفاهيم أولية.

(١٨)

أحيانا يكون كل ما هو مطلوب من اللوحة الفنية أن تستعيد لنا طراجة الإدراك الحسي المباشر التي يكون الاعتياد وضغوط الحياة العملية قد أضعفها وطمسها. بذلك تحيي فينا من جديد تجربة فعل التوحيد الأصلي الخلاق - التحقيق الخلاق للصورة - الذي بفضلها يكون لنا أولا الإدراك الحسي لأي شيء. تجدد اللوحة فينا، ولو لبرهة وجيزة من الزمن، براءة وعفوية الطفولة.

(١٩)

قوة الجمال التربوية العظيمة تتبع من كون الجمال القيمة المطلقة الوحيدة المتاحة للحس المباشر، ولو أنه، كي يتحقق للتجربة قيمتها الكاملة، لا بد أن تكون مشربة بالفكر. الإحساس بالجمال في غيبة الفكر لا يمضي بنا إلى بعيد. لا يمكن أن نتحدث عن إحساس بالجمال في غيبة الفكر إلا نسبيا؛ لأنه، إن أردنا الدقة، لا يمكن أن يكون هناك إحساس بالجمال في غيبة الفكر.

(٢٠)

الفن يهدف للتواصل. العمل الفني الذي لا يصل للمتلقي ليس عملا فنيا جيدا. قد يكون صحيحا أن الفن ينبع من الأغوار الماعقلانية أو اللاعقلانية للإنسان، لكنه لا يصبح فنا، لا تكون له قيمة جمالية، إلا إذا شكّته نار الفكر في الإنسان. التدفق العشوائي لمكتون العقل الباطن أو اللاواعي - سمّه كما تشاء - قد تكون وقد لا تكون له فائدة علاجية، لكن لا يمكن أن تكون له قيمة جمالية.

(٢١)

النظريات الفلسفية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال الفكر. المبادئ الأخلاقية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال العمل. الأعمال الفنية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال الشعور.

(٢٢)

مبدئيًا، ليست وظيفة الفن أن يصدر أحكامًا أخلاقية. لكن الفنان كائن إنساني، ولا يمكننا أن نطلب منه أن يُبقي تجربته الجمالية، وتوجهاته وقناعاته الاجتماعية والسياسية، وأحكامه الأخلاقية، معزولة عن بعضها البعض. على هذا فإن الرسم أو القصيدة أو الرواية أو المسرحية قد تتضمن نقدًا للحياة، أو قد تكون إدانة لمجتمع أو لعصر أو للحالة الإنسانية عامة. كي تفعل هذا قد يكون عليها أن تضحي بدرجة ما بالقيم الجمالية. إلى مدى ما تتخلى عن مثال الجمال، فإنها تبتعد عن معيار الفن الخالص. إلا أنها، في دعمها لنزاهة الإنسان ككل، تبقى متناغمة مع مثال الكمال العام الذي تعبر الفلسفة والأخلاق والمسعى الجمالي عن جوانب مختلفة منه أو مظاهر مختلفة له.

(٢٣)

الحاجة للعب أساسية تمامًا مثل الحاجة للغذاء، فاللعب بالنسبة للكائن العاقل ضروري للحفاظ على طبيعته الخاصة تمامًا مثل ضرورة الغذاء للحفاظ على جسمه. اللعب هو الممارسة الحرة لقوانا: من مرح الأطفال، عبر أكثر الألعاب تعقيدًا، وحتى أعلى أشكال الإبداع الفني والفكر الفلسفي، كل ذلك لعب وكل ذلك توكيد للفاعلية العقلية.

(٢٤)

لعل الإيقاع هو أكثر القوى التي تسيطر على الإنسان تاصلاً، والإيقاع هو أبسط أنواع 'التنظيم' التي تحول التعددية إلى وحدة، أكثر أمثلة بزوغ الكل بدائية، أخلص أشكال تحقق مبدأ وحدة الكل المتكامل.

(٢٥)

الموسيقى صورة form خالصة. إنها ليست فكرية (= مفاهيمية). إنها تحوى كل ماهيتها essence وكل مغزاها في ذاتها. إنها لا تدعى تمثيل أى شىء غير ذاتها. وبالتالي فهي ليست أسطورية بمثل كون الفلسفة والشعر أسطوريان، ولو أن تجسيد صورها الخالصة فى أصوات فعلية يضاهى تجسيد البصيرة الفلسفية فى أفكار محدّدة، فيها كل التلاشى واللاحقة التى فى كل واقع، لكنها ليست عرضة للمأسسة institutionalization ولترريف الحقّ اللذين يتعرّض لهما كل تعبير فكرى (مفاهيمى).

(٢٦)

تماماً كما أن الأخلاق تحقيق لخير وجمال الكينونة التامة، فكذلك الفنّ تحقيق لخير وجمال الكينونة التامة. كلّ القيم تعبير عن صورة الخير^(١)، وصورة الخير هي كمال الكينونة الأقصى.

(١) بالمفهوم الأفلاطونى. راجع الجمهورية، من ٤٧٢-ا فى الباب الخامس حتى نهاية الباب السابع. وعلى الأخص ٥٠٢ - ٥٠٩، وانظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصلين السادس والسابع.

الفصل الثالث

العلم

ملاحظة مبدئية

العلم تفكير صافٍ، مركز، منظم. من ثمّ، العلم بكل تأكيد واحد من تلك الأنشطة الإبداعية التي يجد فيها الإنسان إرضاء لتوقه للنزاهة. العلم كعقلانية، العلم كطلب للمعرفة والفهم، العلم كسعى من الإنسان للتحكم في بيئته وتوجيهها، العلم بكل هذه المعاني وفي كل هذه الوجوه هو عنصر أصيل من قيمة وكرامة الإنسان. إلا إنني في هذا الفصل لم آت لأمدح قيصر^(١) بل - إن لم يكن تماما لأدفعه، فعلى الأقل لأزجره. فمذ انحسار السكولاستية Scholasticism اعتاد المفكرون إعلاء شأن العلم على حساب الفلسفة، وأنا أعتقد أننا في أمس الحاجة لحركة تصحيحية. فليس هناك خوف من أن ندير ظهورنا للعلم، وعلى كل حال فالصفحات التالية ليس القصد منها إدانة العلم ولا هي تهدف لتقديم تقييم شامل للعلم؛ فلا أنا راغب في إدانة العلم ولا أنا مؤهل لتقديم تقييم شامل للعلم^(٢).

(١) إيما لمبارزة أنطوني في مسرحية شكسبير، يوليوس قيصر، الفصل الثالث، المشهد الثاني: "جئت لأدفن قيصر، لا لأمدحه".

(٢) سواء كانت هذه الملاحظة أوفت بالفرض منها في الطبيعة الإنجليزية أو لم تفعل، فثمة حاجة للمزيد من الإيضاح هنا بالتأكيد. لذا أنقل هنا ما كتبت في هامش ألحقته بأفلاطون: قراءة جديدة: "في هذا الكتاب، وفي كثير من كتاباتي الأخرى، أركز كثيرا على حدود العلم الموضوعي. حين كتبت الأصل باللغة الإنجليزية، كنت أخاطب حضارة جعلت من العلم ديناً، ولم يكن ثمة خوف من أن يكون موقفي مشجعاً على نبذ أو إهمال العلم. لكني الآن أخاطب من هم في أمس الحاجة للعلوم الموضوعية. للعلوم الموضوعية الحديثة بالنسبة لنا ضرورة حياة، وأستخدم عبارة "العلوم الموضوعية الحديثة" لأن لفظ "العلم" عندنا معرض لأن يفهم فهماً مغلوطاً. إننا لسنا بحاجة فحسب لمنجزات العلم، إنما نحن أكثر حاجة لاكتساب العقلية العلمية ومنهج التفكير العلمي. ولا يتسع المجال هنا لتكرار ما أردت أن أقول بحدوثي عن حدود العلم، ولكني أريد أن أؤكد أن نقدي لموقف الفلاسفة المحدثين من العلم ليس أبداً مناهضة للعلم. إذا أردنا معالجة مشاكلنا الحياتية فلا سبيل غير العلم. إذا أردنا أن نبحث في نشأة الكون أو نشأة الحياة أو حتى نشأة العقل ونشأة الأخلاق، فالعلم الموضوعي وحده هو الذي يعطينا بيانا بالمراحل والخطوات التي مرّ بها الكون والحياة والعقل والأخلاق حتى صار كل هذا إلى ما هو عليه الآن. أكرر: العلم ولا شيء غير العلم يعطينا هذه المعرفة الموضوعية. لكني في نقدي للعلم أقول إن العلماء يخطئون حين يزعمون أن وصف صيرورة الشيء يمنحنا فهم ماهية الشيء. وأقف عند هذا وإلا وجدتي أعيد كتابة كل ما كتبت من قبل".

(١)

كثيرا ما يقال إنه، على مرّ الزمان، انتزع العلم من الفلسفة الواحد تلو الواحد من حقول دراستها. هذا سوء فهم يرجع للخلط في المصطلحات. الدراسات التي 'انتزعتها' العلم لم تكن أبدا جزءا من الفلسفة بمفهومها الصحيح، إنما كانت جزءا من مجمل المعرفة العامّة التي كانت، في طفولة الفكر، ملكا مشاعا لكل المفكرين.

أعتقد أننا نحتاج أن نؤكد في قوّة ووضوح أن الفلسفة والعلم، رغم نشأتها المشتركة، هما مجالان من الفكر متميزان كل التميز. 'فلسفة العلم' philosophy of science، بفرعيها: مناهج البحث methodology والعلم النظرى speculative science قد تكون حقلًا معرفيًا جانزا ومطلوبا، لكنها دراسة تخصصية، مثل المنطق وعلم النفس، ولا تتطابق مع الفلسفة بمفهومها الحقّ. هذا الحقل المعرفي، في هيئة العلم النظرى، هو الذى تنتج عنه العلوم التخصصية. وهذا الحقل المعرفي هو الذى يعمل على التوليف synthesis بين نتائج العلوم التخصصية. هذا الحقل المعرفي هو الذى ينتج الفرضيات الخصبية التى ترسم الطريق لمستقبل العلوم. لكن كل هذا ليس هو الفلسفة بمفهومها الصحيح. الفلسفة الحقّة لا تشتغل بتوليف معطيات الواقع - أى محتوى المعرفة - بل بتوليف الحقائق الأولية للتجربة الإنسانية، وهى حقائق دائمة. الفلسفة بمفهومها الصحيح لا تهدف لتقديم فرضيات علمية - مهما بلغت من العمومية والشمول ومهما كانت أساسية - وإنما تهدف لإنتاج أمثولات إبداعية تعبّر عن حقائق التجربة الأخلاقية للإنسان، وتعكس أبعاد الحقيقة التى تكشفها الحياة الروحية للإنسان.

في حين أن الفلسفة لا تعرف النهائية *finality* في صياغاتها، فإن المفردات التي تعمل بها، عناصر صياغاتها، هي دائما قصوى *ultimate*، لأنها تتعلق بشروط التجربة، الفكر، المعقولة. على الجانب الآخر، العلم يهدف للنهائية. صحيح أن تلك النهائية ليست أبدا مطلقة، ليست أبدا دائمة، ولا العلماء يفترضون أنها مطلقة أو دائمة. ولكن في إطار ملابسات معينة، في نطاق أى مرحلة معينة من المسعى العلمى، فإن قوانين العلم لا بد أن تتخذ هيئة نهائية اعتباطية *ad hoc*. إلا أن العناصر التي تتكوّن منها تلك الصياغات هي دائما نسبية، عارضة، معطاة. قد تتال مزيدا من التحديد أو النقد بموجب عناصر أخرى تؤخذ بدورها مرحليا باعتبارها مسلّمات أولية أو مفاهيم قصوى. هكذا طبيعة التفكير العلمى: فالموضوعى - وهو ما يتناوله العلم - لا بد أن يكون مشروطا *conditioned* والمشروط في جوهره نسبي.

للفلسفة والعلم في الواقع معنيان بعالمين مختلفين تماما. التحليل الفلسفى⁽¹⁾ لفكرة للمادة أو للعالم 'الخارجى' مثلا، لا علاقة له بأى من نظريات الفيزيقاء، قديمها أو حديثها. فمفهوم 'ال' 'هيولى' *hulé* عند أرسطو أو مفهوم 'الرحم' *ekmageion* عند أفلاطون - مفهومان فلسفيان للمادة الأولية - هما صالحان اليوم كما كانا دائما بصرف النظر عن أى تقدم يحرزه علم الفيزياء أو علم الكيمياء. التحليل الفلسفى هو تمحيص للمفاهيم بينما النظريات العلمية هي وصف لمتاليات ظواهرية *phenomenal sequences*. (كلما تحثت عن العلم أشعر بوخز الضمير إذ أجرئ على الولوج حيث لا يحق لى. لكن الهراء الكثير الذى يُنشر عن علاقة الفلسفة بالعلم يرغمنى على محاولة التمييز بين مجاليهما).

(1) التحليل الفلسفى الذى أتحثت عنه هنا لا شأن له بما أصبح يُعرف بالفلسفة التحليلية التي هي، فى رأيى، بعيدة كل البعد عن الفلسفة الحقّة.

بالطبع، بما أن الفلاسفة هم بطبيعتهم حيوانات فضولية، فإنهم كثيراً ما شغلوا أنفسهم بمسائل علمية، وسيفعلون ذلك دوماً. كان ذلك هو الحال قبل أن تتفصل مختلف الدراسات ولا يزال هو الحال بعد انفصالها، وليس في ذلك سَنَدٌ للرأى القائل بأن المسائل الفلسفية تتحول إلى دراسات علمية حين تصل إلى مستوى معين من التنظيم والوضوح واليقين، أو ما شئت أن تتخذ معياراً للتفكير العلمى. إن مجموعة معينة من المسائل العلمية، إذ تتطور، تتفصل عن الوعاء العام للفكر العلمى كدراسة علمية تخصصية، لكنها لا تغيّر طبيعتها خلال هذه المسيرة.

فى رأى أن تطوّر 'التخصصات الفلسفية' 'philosophic disciplines' من الوعاء العام للفكر الفلسفى لا يماثل حقاً ما حدث فى مجال العلم. العلم، إذ يتعامل مع المحدّد، يحتمل، أو بالأحرى يطلب التخصص. لكن التفكير الفلسفى يفقد طبيعته الحقّة حين يفقد وحدته. العلم، كى يصل لحلول لمسائله، يُنقص الحقل المباشر للدراسة اطرادا (إما بالمزيد والمزيد من التجريد، فيكسب فى العمومية على حساب المحتوى، أو بتضييق حقل البحث، فيكسب فى المحتوى على حساب العمومية). الفلسفة توسع اطرادا من سياق مسائلها، طلباً للمعقولة.

(٢)

علوم الطبيعة هى استمرار لذلك النشاط البدائى الخلاق حين بدأ الإنسان أولاً يستكشف بيئته وينحكم فيها. يسعى العلم لتكوين نسق فكري به يتحول وفق التجربة الأولية السديمى إلى منظومة مرتبة، وبهذا ينشأ من تيار الحياة الحيوانية غير المتشكّل كونٌ فكري. هذه عملية process تجرى على كل مستويات الحياة. يكون الحيوان حيواناً، متميزاً عن الكائن غير الحى، بفضل بدء هذه المسيرة. الإدراك الحسى هو إعادة تشكيل الشعور 'النباتى' 'vegetal' فى وعى حيوانى، مُنشأ بهذا

مرتبّة جديدة من الكينونة. الفلسفة مستوى أعلى من نفس العملية. الفرق بين العلم والفلسفة هو أن العلم، بذات طبيعته، يستكين لقبول نهائية عناصر أنساقه الفكرية في مرحلة معيّنة؛ ولو أنه على التوالي يسعى لأن يفكك تلك العناصر إلى أخرى أو يُبدلها بأخرى، وتلك العناصر الأخرى تتخذ بدورها، لوقت ما، صفة النهائية؛ بعبارة أخرى، إن موضوع العلم (=المادة الموضوعية للعلم) هو دائما معطى^(١)؛ بينما الفلسفة بذات طبيعتها تُخضع للمساءلة العناصر الفكرية التي تعمل بها في وقت ما وتتسامى عليها، لتتحرّر من كل معطائية.

حين أميّز بين الفلسفة والعلم فإنما أشير للمنهج، لا لحقل الفاعلية ولا لمحيط الاهتمام. كثير من تفكير العلماء هو في حقيقته فلسفي وكثير من تفكير الفلاسفة هو في حقيقته علمي. ورغم أن التفكير العلمي يختلف جذريا عن التفكير الفلسفي، إلا أن المفاهيم القصوى لكل العلم مبنية على يقية^(٢). وأيضا، لا يكون التفكير فلسفيا أصيلا إلا خارج نطاق المسائل العلمية.

من منظور معيّن يمكن أن نقول إن العلوم المختلفة تتميّز عن بعضها البعض بموضوع دراستها، لكن العلم مجتمعا يتميّز عن مجالات الفكر الأخرى بمنهجه. إلا أنه من زاوية أخرى قد نقول إن العلم يتميّز أساسا عن مجالات أو أنواع التفكير الأخرى بموضوع دراسته، إذ أنه معنى بما هو معطى في الطبيعة أو في العالم الموضوعي. مبدأ الموضوعية، حسب فهمي أو تأويلي، يعنى مطالبة العالم بالتعامل مع المعطى كمعطى فقط. حالما نتعامل معه من حيث معناه، نكون قد دخلنا مجال الفلسفة.

(١) هذا ما يجعل العلماء ينساقون في يسر لموقف الاختزالية reductionism.

(٢) الزمان، المكان، القوة، حتى فكرة المادة أو فكرة الحياة، لا شيء من هذا تجده خارج العقل لتأخذ منه عينة نسي أنبوب اختبار أو لتضعه تحت مجهر؛ لا شيء من هذا موضوعي؛ كل هذه أفكار من خلق العقل.

(٣)

العلم، بطبيعته التي تملئ عليه مقاربة واقعية للـ 'حقيقة'، يتحتم عليه أن يقبل معطى نهائيا — يتناهى باستمرار، لكنه، كحد، لا يمكن استئصاله، بينما الفلسفة ترفض كل معطائية، إذ أن الفلسفة ليست إلا توكيد الحق المطلق للعقل في أن يضع شروطه الخاصة — الحق في التكامل والنزاهة بلا قيود.

أي نظرية حاذقة بدرجة كافية، أي نظرية مفصلة بعناية كافية، يمكن أن تطابق موقفا معينا، يمكن أن 'تتقد الظواهر' في موقف معين. النظرية، مهما كانت حسنة من وجهة النظر العلمية، لا تفسر شيئا^(١). قد تكون نافعة أو غير نافعة، قد تمكننا من التحكم في الطبيعة بدرجة ما من النجاح، إلا أنها أبدا لا تعطينا فهم الطبيعة الحقّة للشيء، للشيء كما هو في ذاته. من ناحية أخرى، فإن الفهم الفلسفي لن يعطينا أبدا معلومات عما هو فعلى في الطبيعة.

في شأن اكتشاف 'الحقيقة' ليس في مقدور العلم غير أن يزيح السرّ من مستوى أو محيط للوجود إلى مستوى أو محيط وراءه. يبدو الآن أن المكوّن الأقصى للموجودات المادية هو الطاقة^(٢). ولكن ما الطاقة؟ إذا كنا نطالب المعقولة، فإن الطاقة لا يكون لها معنى إلا كصفة attribute للعقل، أو للجوهر substance: فإن فلسفة سبينوزا Spinoza هي بالتأكيد أكثر المنظومات الفلسفية اتساقا وأعظمها اكتمالا في بنيتها الفكرية^(٣).

(١) انظر "Explaining Explanation" و" The Fatuity of Explanation" في The Sphinx and the Phoenix (2009).

(٢) قد لا يكون ما أقوله هنا متفقا مع آخر ما يقول به العلماء، لكني أزعج أن ذلك لا يُخلّ بالمعنى الذي أريد إيصاله. وقد عاودت إيضاح هذا المعنى في كثير من المقالات المجموعة في The Sphinx and the Phoenix.

(٣) أسقطت في الترجمة عبارة تزيل وهم التناقض في تعبير "body of philosophic thought" فلا دلالة لها في الصيغة العربية.

يَتحدّث عالم شهير عن الأمل في أن يكشف لنا العلم لماذا خُلِقَ الكون. هذا مثال آخر للخلط الناجم عن عدم التمييز بين التفكير العلمى والتفكير الفلسفى، وفشلنا في إدراك الاختلاف الجذرى بينهما. العلم لا يمكن أبدا أن يعطينا الإجابة على 'لماذا' بالنسبة لأى شىء^(١). ليس في مقدور العلم غير أن يصف الواقع، يقدّم تقريرا عن المعطيات، وكل هذا لن يعطينا أبدا الـ 'لماذا' ولا الطبيعة الحقّة القصوى لأى شىء.

(٤)

يمكن طرح أى سؤال إما علميا أو فلسفيا. إذا طرح علميا، فلا يمكن التعامل معه إلا بالوسائل العلمية وفي تلك الحالة لا يمكن أن يُنتج إجابة على السؤال المطروح فلسفيا؛ والعكس صحيح بالمثل. هكذا حين نتناول الحياة، فالعلم يسأل: كيف ظهرت الحياة على الأرض أو في الكون ككل؟ والفلسفة تسأل: ما معنى وغاية الحياة؟ السؤال الأول، إذا تعاملنا معه علميا، لا يمكن أن يقود إلا لوصف لمسارات *processes* ظواهرية؛ يُنتج وقائع *facts*، والوقائع في ذاتها ليس لها أى معنى^(٢). السؤال الثانى، إذا تعاملنا معه فلسفيا، يُنتج تمثيلا معقولا - معقولا، ذا معنى، يضيف معنى وقيمة - لكنه أبدا لا يُنتج وقائع *facts*؛ لا يمكنه إلا أن ينطق بفكرنا.

(١) هذا ما أوضحه أفلاطون على لسان سقراط في الـ فيديون، في فقرة 'السيرة الذاتية'، وهي فقرة عادت التعليق عليها مرارا في كتابتى، لأهميتها. انظر مثلا أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الخامس، و *Philosophy as*

Prophecy في *The Sphinx and the Phoenix*.

(٢) المعنى دائما تأويل نضيفه بالفكر على الواقع.

هذا لبّ الجدل الذى لا حلّ له بين المادية (بكل تحولاتها التى لا نهاية لها) والمثالية (بكل أشكالها المتجددة دوماً). وهو جدل لا حلّ له أبداً لأنه لا ينشأ عن مقاربتين متضادتين على نفس الصعيد بحيث يمكن التوفيق بينهما فى منظور أوسع. المادية والمثالية ينتميان لمجالين متميزين، يمثلان نمطين متميزين من الفكر. المادية هى جوهرياً وجهة النظر التى يختصّ بها العلم. المادة فى أبسط وأوسع مفهوم - والمفهوم الوحيد الذى يمكن قبوله اليوم - هى المعطى موضوعياً. هذا كل ما يتعامل معه العلم. والدراسة العلمية للمعطى موضوعياً - حتى حين يكون موضوع الدراسة هو الحياة أو العقل - ينتج بيانات عن مسارات *processes* فى الحاضر أو الماضى أو توقّعات لمسارات فى المستقبل. هذا مدى وهذه حدود العلم. المثالية هى وجهة النظر ونمط التفكير اللذان تختصّ بهما الفلسفة. الفلسفة تنتج تكوينات فكرية ويتمعن فى التكوينات الفكرية وتدرسها. هذه التكوينات الفكرية لا تعطى تقريراً عن واقع موضوعى، وبالتالي لا تزودنا بأى وقائع *facts*، بل تبتّ المعنى فيما هو معطى موضوعياً، فتحول المعطى الذى لا يفصح عن شيء إلى تجربة ذات معنى.

(٥)

أن نستوعب الحقيقة فى صورة موضوعية أمر مستحيل. أقصى ما نستطيعه الفلسفة أن نتمكن من أن نعرف أنفسنا وأن تشعل فىنا التصميم على ألا نخضع أبداً لأى حكم غير حكم عقولنا. أقصى ما يستطيعه العلم أن يمكننا من التعامل مع عالم محتوياته شكلها فكرنا الخلاق. العلم يتعامل مع اختلاقات *fiction*، لكنها اختلاقات صائبة، قابلة لأن نتحقّق منها، تحتضن ظواهر العالم فى أنساق معقولة. وبينما يتحتم أن تأتى الحقيقة الفلسفية دائماً فى كساء أسطورة *myth*، فإن اختلاقات *fiction* العلم هى دائماً واقعية *factual* - هى مداخل إلى العالم الفعلى،

تمكنا من التنبؤ بأحداثه، والتحكّم في مساراته، والتعامل مع 'واقعه الصلب'. غاية العلم المعرفة؛ غاية الفلسفة الفهم^(١).

الفلسفة والعلم ولدا توعمين. ولكن من لحظة مولدهما كان لكل منهما خصائصه المميزة، واهتماماته الخاصة، ووجهة نظره الذاتية، ووظيفته في الحياة. كثيرا ما فشلنا في أن يفهم أحدهما الآخر، ومرارا وتكرارا لم يرتاحا لتواجهما جنباً إلى جنب. لكن أكثر هذا كان بسبب خطأ الناس في التمييز بينهما. إن سمحنا لكل من التوعمين أن يكون ذاته الحقّة، فلن يكون هناك ما يمنع أن يسود الودّ والتعاطف بينهما طوال الوقت.

(١) انظر "Knowledge and Understanding" في The Sphinx and the Phoenix.

الفصل الرابع

السلدين

[وقت أن كتبت هذا الفصل أولاً لم تكن شرور
الأصوليات الدينية قد تحوّلت بعد إلى كابوس عالمي يتهدّد
البشرية بفناء عامّ شامل. منذ ذلك الوقت كتبت عن الدين
باختلافات في التوكيد، بتنوع في التعبير، لكن ما أقوله في هذا
الفصل ما زال يمثّل فكرى في هذا الموضوع في جوهره].

هل يلزم أن يكون للإنسان دين؟ مبدئياً، يمكن القول بأن الإنسان ليس
مطالباً بأن يتبنّى توجّهاً محدّداً سلفاً. بالطبيعة، ليس على الإنسان إلا أن يسعى
لرفاهته. عقلياً، ليس على الإنسان إلا أن يُرضى فضوله. لكن الأمر ليس بهذه
البساطة. إذ سرعان ما يجد الإنسان أن ذلك الفضول ذاته، الذى يبدأ بطلب أن
يكون العالم من حوله معقولاً، يقضى بأن تكون حياته ذات معنى. وإن يكن ذلك هو
لُبّ الدين، فالإنسان، كى يكون أميناً لنفسه، يجب أن يكون له دين^(١).

لا بدّ أن الإنسان، منذ أقدم العصور، وجد نفسه مدفوعاً لأن يكون لنفسه
منظوراً شاملاً للعالم ولمكانه هو في هذا العالم. كان الإنسان محتاجاً لأن يحدّد
موقفه من مُجمّل كل الأشياء، ومن خلال تحديد موقفه من مُجمّل كل الأشياء، يحدّد
طبيعته ودوره في الحياة. إذ فعل هذا، اخترع الدين.

‘الله’، مثل ‘الذات’ و‘العقل’ و‘المادة’ إلخ.، هو مفهوم أولى، أداة اخترعها
العقل ليصارع بها الحقيقة. التساؤل عن وجود الله تساؤل بلا دلالة مثل التساؤل
عن وجود الذات أو العقل أو المادة. كل الفلسفة تتعامل مع معنى ‘الله’. المشكلة أن

(١) انظر “Thoughts Towards a Critique of Religion” فى The Splinx and the Phoenix.

كلمة 'الله'، مثل كلمة 'الدين'، قد حُمِلت طبقات فوق طبقات من مفاهيم مسبقة وتدايعات لمعانٍ مستقرّة بحيث يكاد يكون من المحتمّ أن ينطوى استخدام أحد هذين اللفظين على إيلاج منظومات مؤسسية من الأفكار والعقائد التي قد تكون نشأت كمثال من الدين بالمعنى الذي قصدناه في بداية الحديث، لكنها تطوّرت إلى مسخ وتشوّهه للازدهار الطبيعي للروح الإنسانية (أو العقل الإنساني، فهذان عندي شيء واحد). وحيث أن المفاهيم البدائية والمفاهيم الشائعة عن الله بعيدة كل البعد عن المفاهيم الفلسفية، فقد كان يحسن لو تجنبنا استخدام كلمة 'الله' في المناقشات الفلسفية، لكن هذا يصعب عملياً^(١).

هل أنا ملحد؟ إنني أكره كل التصنيفات الفكرية. تصنيفات المذاهب أو المدارس الفلسفية إما أن تكون جامدة متحرّجة أو أن تكون فضفاضة، تحتل الكثير من التأويلات المتعارضة بحيث لا تحمل مدلولاً ذا مغزى. إذا كان الإلحاد يعنى رفض فكرة إله متعالٍ (مفارق) شخصانيّ *transcendent personal*، فمن الجائز أن أوصف بأنى ملحد. لكن إذا كان الإلحاد هو إنكار أن يكون قلب ولبّ وأصل كل كينونة عاقلاً وخيراً، فأنا بالتأكيد لست ملحداً.

أن يحاول المرء إقامة الحجّة على عدم وجود الله شيء سخيف لأنه خاوي من المضمون. أولاً، كلّ حاجة عبث حين يتعلق الأمر بالمبادئ أو الحقائق القصوى. ثانياً، الله، بمعنى ما، كائن، ما دام هناك عقل وهناك كينونة^(٢). ما يمكن أن يكون له مغزى هو أن يحتاج المرء حول، أو ضدّ، عقلانية أو قيمة مفهوم معيّن لله. لكنّ إذا قلت أنا: الله موجود^(٣)، فلا يمكنك أن تطاليني بأن أثبت بالبرهان أن الله

(١) انظر "What Is God?" في *The Sphinx and the Phoenix*.

(٢) إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة فهي بمعنى ما تبحث عن الله، فإذا محورنا فكرة الله لم يعد للفلسفة مضمون.

(٣) في هذه الفقرة تحدثت عن 'وجود' الله، بالمخالفة لمصطلحي الذي يجعل الوجود ضدّاً للحقيقة، لأنى وجدت أن الالتزام هنا بحرصى المعتاد على اجتناب استخدام اللفظ تضطركى لصياغات وتراكيب لغوية غير مستساغة.

موجود ولا يمكنك بدورك أن تثبت أن الله غير موجود. ما يجوز لك أن تفعل هو أن تسألنى: ما هو الله؟ ماذا تعنى بكلمة 'الله'؟.

إله الديانات الشائعة موجود فى تخيلات أتباع تلك الديانات فحسب. إله سبينوزا Spinoza أيضا ليس له وجود إلا فى عقل من هو مثل سبينوزا. لكن إذا كان لنا أن نعتقد أن العالم له معنى وقيمة، فعلى أن نقول بأنه يستمد ذلك المعنى وتلك القيمة من حقيقة مثل هذا الإله.

أعود إلى سؤالنا المبدئى وأحاول الإجابة عنه بنبرة شخصية: إننى لا أطيق العقائديين الذين يريدون أن يفرضوا على الآخرين مفاهيم الخاصة عن الله والدعاة الذين يجهدون أنفسهم لإقامة البرهان على وجود الله. إننى بالمثل لا أطيق الملحدون الذين يرون كل ذكر لكلمة الله حراما والذين يبادرون لإقامة البرهان على عدم وجود الله دون أن يهتموا بأن يقولوا لنا أى إله هذا الذى ينفون عنه الوجود أو ينفونه من الوجود.

إننى لا أستطيع أن أقنع بالإلحاد المادى^(١). إنه موقف ضعيف جدا فلسفيا. ليس فقط لأنه لا يملك إجابات للأسئلة الأساسية القصوى التى تعتمل فى روح الإنسان: فليست هناك أى فلسفة تملك إجابات مرضية عن تلك الأسئلة — مرضية بمعنى نهائية. لكن المادية لا تملك حتى أن تطرح تلك الأسئلة وأن تواجهها. نحن فى صراعنا مع تلك الأسئلة نخلق أبعاد حقيقتنا. فى أساطيرنا الفلسفية وأساطيرنا الشعرية ننطلق من عالم الواقع إلى عالم الحقيقة الفكرية *ideal reality*. فى الفلسفة نوكد نزاهتنا (تكاملنا) بالإصرار على خضوع تلك الأساطير لحكم العقل. إننا ننقدنا، ندمرها. إذ نخلق أساطيرنا ونهدمها، فى هذه الممارسة للفاعلية العقلية، نحيا حياة الروح ونحقق نزاهتنا.

(١) انظر "The Need for Spirituality" فى *The Sphinx and the Phoenix*.

تاريخيًا، كان الدين هو محاولة الإنسان أن يتلمس طريقه إلى الحقيقة. على هذا، كان الدين مرحلة هامة جدًا في تطور روحانية الإنسان. أمّد الدين الإنسان بنصيب هامّ من تراثه الروحي. يصبح الدين ضارًا فقط حين ينغلق الناس داخل شكل معيّن من أشكاله التاريخية، وإذا بتحركات وإيماءات ذلك التلمس الأول - الذى كان صادقًا، نبيل القصد، وإن كان أعشى - يتحوّل إلى منظومة متحجرة من العقائد والطقوس.

الدين يُرضى الحاجة الأساسية لمعظم الناس معظم الوقت. لكن حين لا يعود إنسان ما قادرًا على أن يقنع بالدين السائد في مجتمعه أو الدين الذى يكون فى مرحلة ما قد اصطنعه لنفسه، يصبح فيلسوفًا. الدين فلسفة لم يمحصها العقل؛ الفلسفة دين يمحصه العقل؛ بعبارة أخرى، الفلسفة دين يخضع للنقد. مهما بلغ ثراء الحياة الإنسانية فى المحتوى الدينى، فإنها تبقى ناقصة إذا لم تتوجّها العقلانية. الفاعلية العقلية هى التى تقتدى كرامتنا، تؤكد نزاهتنا. الدين، فى أبسط وأحسن أشكاله يوفر فلسفة حياة ويجعل الحياة جديرة بأن نحياها، لكننا إذا تساءلنا: كيف ولماذا تكون تلك الحياة جديرة بأن نحياها؟ فإن الدين يقم لنا إجابات خاطئة عن 'كيف' ومبررات خاطئة عن 'لماذا'. لهذا فقد يعيش الشخص المتدين راضيا، إلا أنه يبقى قميئا فكريا. إنه لا يكون حرًا. وظيفة الفلسفة أن تمكّن الإنسان من أن ينعم بالحياة الطيبة التى ينادى بها الدين مع تحرير عقله من أغلال العقائد الدينية.

كان اليونانيون يتقبّلون أشدّ الأفكار جموحًا ويحافظون مع ذلك على عقلانيتهم وكرامتهم، لأن تلك الأفكار الجامحة كانت بالنسبة لهم افتراضات، تخضع دائما لسלטان العقل. حين كفّ الناس عن أن يأخذوا مغامراتهم الفكرية بقدر من الهوادة وبدأوا ينظرون (أو بالأحرى عادوا ينظرون) لتلك الأفكار باعتبارها صدقًا نهائيا، تخلّوا عن العقل وعن الكرامة الإنسانية.

زَخَرَتْ بضعة القرون السابقة والتالية لبدء التقويم الميلادي بحشد من تلك الأفكار الجامحة، واحتضن صانعو المسيحية الأوائل بعضا منها. لم تكن تلك أحسنها ولا أجدرها بالتصديق. لكنها بعد أن رسخت وعمت ولم تعد مطروحة فى دوامة الجدل، أمكن أن تعمل كقلب مستقرّ تجتمع حوله الكثير من القسم الجمالية والأخلاقية والثقافية وشكلت منظومة موحدة. لم يكن هذا شيئا انفردت به المسيحية. إننا نَصَة كل دين. وكما هو الحال مع كل الديانات الرئيسية، كانت أهمية المسيحية تاريخية فقط. كانت بوتقة عظيمة انصهرت فيها أفكار من مصادر متباينة فأعطت شريحة هامة من البشرية مفاهيم ومثلا حكمت ووجهت نشاطهم عبر حقبة طويلة من الزمن. وحتى فى يومنا هذا، ليست عندنا منظومة بديلة صالحة^(١) من المفاهيم والمثُل لتوجيه النشاط الإنسانى. لهذا فإن شخصا حرّ الفكر قد يرفض المعتقدات التى نشأ عليها، لكنه لا يمكنه أن ينبذ تراثه الدينى دون أن يلحق بتوازنه الروحى أذى بالغا.

حين لا يعود المفكر قادرا على قبول العقيدة الدينية السائدة فى عصره ومجتمعها، فإنه يعانى أزمة روحية عميقة، إذ أن الدين، من حيث يتجسد فيه منظور شامل للحياة، يمثّل حاجة إنسانية. بدون منظور شامل، يفقد الإنسان وحدته الذاتية subjective (= الداخلية)، يفقد تكامله integrity، ولا يعود مالكا لنفسه. الشخص الضحل قد يعيش برداء من الدين لا يكاد يلامس جلده، أو قد ينضو عنه رداء الدين دون مبالاة، أو قد يتركه يسقط عنه دون حتى أن يلحظ ذلك. لكن الشخص الذى يحيا حياته فى العمق، حين يرفض كل المعتقدات الدينية، يكون عندئذ أكثر حاجة - ويكون عندئذ أقرب ما يكون - لجوهر الدين المتمثّل فى منظور شامل للحياة يهيئ للإنسان الإطار لتحقيق وحدته الذاتية وتكامله.

(١) ينصرف الكلام هنا إلى كل الديانات المؤسسة وليس إلى المسيحية وحدها.

الدين مرحلة في تطوّر الثقافة الإنسانية. مع انتشار التنوير، ينبغي للجنس الإنساني أن ينبذ الدين، ويحلّ محلّه الفلسفة. الموقف حاليًا غير مرضٍ أبداً. فى أكثر المجتمعات الإنسانية تقدّماً، أهمل الناس الدين دون أن يكتسبوا الفلسفة. فى المجتمعات الأكثر تخلفاً، لا يزال الناس غارقين فى الدوجماتية والخرافة. حيث تتجاور وتتلاصق العقائد الدوجماتية والخرافات مع عقائد أخرى وخرافات أخرى نجد التحامل والتعصب، وهذا يولّد النزاع والصراع^(١).

بالنسبة لأكثرنا، ينبع تردّدنا فى التخلّص من الديانات الرسمية من دافعين. لدافع الأول والأجدر بالاحترام هو الشعور بأن الدين هو المستودع لبعض المثاليات والقيم التى تفقد الإنسانية فى غيبتها معناها المميّز وقيمتها، وأن الدين هو الإطار الوحيد المتاح بشكل عام لتلك المثاليات والقيم. الدافع الثانى هو الرغبة فى اجتناب النبذ المجتمعى - وهذا ليس بدافع ردىء فى حدّ ذاته. لكن أقلّ القليلين منا يجدون فى الديانات الرسمية التى ينتمون إليها فلسفة شاملة للحياة نستطيع أن نتبنّاها بإخلاص ونستطيع أن نحيا فى ضوءها حياتنا اليومية. وإذا لم يهتئ لنا الدين فلسفة شاملة للحياة يمكنها بالفعل أن تثرى حياتنا كلها وتجعل منها وحدة متكاملة ذات مغزى، فإنه يكون قد فشل فى تحقيق غرضه الرئيسى، ويكون قد فقد المبرر الوحيد له. البديل الوحيد الصالح بالنسبة لشخص يتمتّع بالفاعلية العقلية هو فلسفة حياة عقلانية يتبنّاها بحريّة تامة.

أن نقرّ بقيمة التجربة الدينية لا يستتبع الإقرار بصحة أى عقيدة دينية معينة؛ فالتجربة الدينية قد اقترنت بكل الألوان من العقائد. التجربة التصوفية، طالما بقيت دون إفصاح عن مكوّنها، لا تشكّل معرفة بل تكون محض حالة من الكينونة، تحتاج تأويلاً عقلانياً. إنها تكون شيئاً 'this' a يلزمه تكييف معقول 'what' an intelligible.

(١) انظر "Kant and the Enlightenment Promise" فى The Sphinx and the Phoenix.

هذا ينطوي على تمثيل التجربة المبدئية في صورة فكرية، تعكس في واقعها الأسطوري الأبعاد الأونطولوجية للتجربة التي تعبر عنها، وبهذا تُظهر حقيقتها. إذا تجاهلنا الطبيعة الأسطورية للتأويل، نكون قد وقعنا في وثنية فكرية. المسيحيون والهندوكيون وغيرهم كلهم بنفس القدر وثنيون حين يعتقدون أن تأويلاتهم نهائية.

يبدو أنه كانت هناك في كل العصور وكل أركان الأرض معجزات مشهود بصحتها، وعلى الأخص معجزات الشفاء. فماذا نحن قائلون في هذا؟ لنلاحظ أولاً أن هذه المعجزات تقترن بكل الديانات وكل العقائد بالتساوي. فلا يمكن أن تكون لها دلالة على صدق أو قيمة أى دين معين أو عقيدة معينة، ولو أنها قد تقوم دليلاً على قيمة الإيمان كحالة نفسية. ما تفسير مثل هذه المعجزات؟ ليس عندنا تفسير بعد، تماماً مثلما أنه ليس عندنا تفسير لكثير مما يجرى فيما نسميه الطبيعة. أقصى ما يمكننا أن نقول دون الإضرار بنزاهتنا الفكرية هو أن مثل هذه الأحداث تشير إلى أن في الإنسان وفي الطبيعة قدرات وقوى نحن بعيدون تماماً عن فهمها، وأن المنظور العلمى الذى تطورَ خلال القرون الأربعة الأخيرة كان مقيداً جداً وضيّقاً جداً. ليس فى هذا شىء مدهش حقاً، ولو أنه يشعرنا بالضيق إذ يفرض علينا أن نعيد هيكلة منظومة فكرية اعتدناها واستكنا إليها. لكنى لا أعتقد أن لكل هذا مدلولاً فلسفياً. بالتأكيد، إننا إذ ننسب كل ما لا نستطيع تفسيره إلى القوة الإلهية فإننا بهذا نجعل مفهوم الله عندنا معادلاً لمساحة جهلنا.

هل تجاوز الدين 'تاريخ صلاحيته'؟ فى البداية كان الإنسان محتاجاً للدين. أعطاه الدين توجّهاً فى العالم هدأ من مخاوفه وخفف حيرته ورغبه فى مواجهة القوى الرهيبة التى كانت تجابهه وتحيط به. فيما بعد، ساعد الدين فى إعطاء الإنسان قيمة وكرامة. حين تقدّم الدين إلى مجال البحث عن الحقيقة، امتزج جزئياً بالفلسفة وحلّت الفلسفة جزئياً محلّه. وتدرّجياً أبطلت الفلسفة الحاجة إليه فى هذا المجال. إلا أن الدين استمرّ يؤدّى وظائفه السابقة بالنسبة لجمهرة الناس.

لكن للأسف فإن جوانبه الضارة تزايدت واشتدَّت حدَّتها بمرور الوقت. القيود التي يكبل بها المغامرة الفكرية - وهي صحية وضرورية - تصلبت أكثر فأكثر؛ استفحل ميله لإقامة الحواجز وإثارة العداوات بين الثقافات المختلفة والشعوب المختلفة، وكان ذلك أكثر خطرا حين تلاصقت الثقافات والشعوب. إذا وضعنا كل هذا في الميزان، يبدو أن الضرر الذي يحدثه الدين الآن يفوق كثيرا ما يقدمه من خير. إلا أن حاجة الكتل الكبيرة من الناس، الذين لم يصبحوا بعد مؤهلين للفلسفة، ما زالت قائمة. إنها محنة حقًا.

الدين الواحد الكامل الذي أتيح للإنسانية على مدى الزمان، أسيء فهمه، وأهمل، وكاد أن يُنسى تماما - الدين الذي لم يدع نبيُّه لنفسه علما ولا حكمة ولا قوة ولا سلطة - وكان اسمه سقراط. ربّما كان لسقراط مزاج المتصوّف. إلا أننا نحتمى به كفيلسوف لأنه تجاوز تصوّفه. طلب أن يكون كل ما نعتزّ بقيمته معقولا تماما. كان عميق التدين؛ كان يسعى لثراء الحياة الداخلية. لكنّه لم يكتفِ بثراء تصوّفٍ في الحياة، وذلك ما جعله جديرا بالتمجيد.

ليس نعمة معرفة محدّدة، ليس نعمة مجموعة من العقائد، تضمن لنا الخلاص؛ وحده العقل الحرّ، المبدع أبدا، يهتئ لنا الخلاص. ليس بالمعرفة مهما عظمت، بل بالسعى الخلاق للفهم، يتحقّق لنا ما نتوق إليه - أن نكون كائنات إنسانية مكتملة. هذه ينبغي أن تكون غاية التعليم.

الفصل الخامس

الفلسفة

(١)

منذ أن ميّز الإنسان نفسه عن أكثر الحيوانات قُربى إليه، تلك التى تعيش وادعة مطمئنة فى الحسّ الحاضر، الانفعال الحاضر، الخطر الحاضر، المشكلة الحاضرة، واكتسب لنفسه بُعدا جديدا من الكينونة بأن فصل الصورة العامة المتكرّرة، للإحساس أو الحدث أو الموقف، من الحالة الفعلية الحاضرة، مكتسبا لنفسه ملكات التفكير والخيال؛ منذ ذلك الحين لا بدّ أن الإنسان تحيّر كثيرا، وارتبك كثيرا، ودُهش وعَجِب كثيرا. إلا أنه إذ أعمل فكره فى حيرته وعجبه كان مدفوعا فى المكان الأول بدافع عملى. كان يريد أن يُسكّن مخاوفه، أن يطمئن إلى أماله، أن يحلّ مشاكله العملية. لكن أولئك المفكرين الجسورين الذين عاشوا فى مدينة ميليتوس فى القرن السادس قبل الميلاد أرادوا شيئا آخر. أرادوا أن يُشبعوا فضولهم، أرادوا أن يفهموا. حين قذفوا بأسئلتهم فى وجه العالم، لم يطلبوا من العالم أن يعطيهم الأمان والراحة، بل طلبوا أن يعطيهم ما يرضى عقولهم. تحدّوا العالم أن يُفصح وأن يعلن هويته وقصده - أن يكون معقولا وإلا فعليه اللعنة!

لا تكمن أهمية وأصالة أولئك المفكرين اليونانيين المبكرين فى ابتكارهم أى أفكار أو مثاليات لم يكن الإنسان قد عرفها من قبل. هم كرزوا الأسئلة التى شغلت عقول الأشخاص الميالين للتفكير منذ فجر الإنسانية. ما أسهم به المفكرون اليونانيون فى الفكر الإنسانى كان تلك الجراءة التى تميّزوا بها، والتى لم تكن إلا توكيدا لفرديتهم^(١). كان المفكر اليونانى يفكر لنفسه، بمعنى مزدوج، فهو من ناحية

(١) البعض منا، الذين لا يرضيهم إلا أن يُنسب كل فضل لوطننا مصر، يرجعون نشأة الفلسفة للمصريين. لكن الواقع أن الفكر اليونانى أحدث نقلة نوعية، وليس فى هذا إنكار لإسهام مصر العظيم فى الثقافة الإنسانىة. وربما كان هناك من غير اليونانيين من سبقهم إلى الفكر الفلسفى الخالص، لكن النفعة اليونانية هى التى كتّبت لها أن تتواصل حتى تصل إلينا فى التيار الواحد، ذى الروافد الكثيرة، الذى يشكّل مسيرة الثقافة الإنسانىة الواحدة.

يطلب الحقّ في أن يفكر تفكيره الذاتي، وهو من ناحية أخرى لا يفرض فكره على أحد سواه. هو يقدّم فكره لا على أنه حقّ موحى به، ولا على أنه شيء على الآخرين أن يسلموا به، بل كشيء يقبل بحرية أو يُرفض بحرية في ضوء العقل وفي ضوء العقل وحده. كان ذلك التوجّه، وليس محتوى ذلك الفكر، هو الذي حول التفكير الديني إلى تفكير فلسفي؛ كان ذلك التوجّه هو الذي حرّر العقل الإنساني. كان ذلك يعادل تأسيس حرية وكرامة العقل الإنساني. وهذا لبّ وفحوى كل الفلسفة. ما قد يكون هناك من توافق أو اختلاف بين الإجابات المختلفة لا وزن له بالقياس لحقّ الفرد في أن يصارع تلك الأسئلة بحرية ليحيا في عالم تتخلله أشعة فاعليته العقلية. هكذا شقّ المفكرون اليونانيون الطريق للإنسان لينتقل من مرحلة الدين إلى مرحلة الفلسفة - طريق أخذ الإنسان بالكاد يخطو عليه بضع خطوات، يخطوها في توجّس وتردد.

إلا أننا حين نتحدّث عن العقل **reason** وضوء العقل في هذا السياق، علينا أن نحرّر مفهوم العقل من التراكمات التي ترسّبت حوله والتي جعلت له في الفكر الحديث معنى متخصّصا ضيقا. أوائل المفكرين اليونانيين لم يهتموا بأن يقدّموا حججا أو أن يثبتوا أيّ شيء بالبرهان. كان همهم الأوحّد أن يقدّموا بناء مفاهيميا **conceptual**، إطارا فكريا **ideal**، تكتسب فيه وقائع العالم الصمّاء معقولة. لعلمهم كانوا في ذلك أكثر حكمة مما دار بخلدهم. فقد كانت تلك هي الوظيفة الحقّة للتفكير الفلسفي، حتى إذا لم يكونوا هم قد تبيّنوا ذلك في وضوح.

أقول لعلمهم كانوا أكثر حكمة مما دار بخلدهم وربما لا يكونون قد تبيّنوا الأمر في وضوح، لأن من المرجّح أنهم في تلك المرحلة الباكرة لم يميّزوا بوضوح في ذات عقولهم بين اهتماماتهم العلمية واهتماماتهم الفلسفية. في مقاصدهم العلمية كانوا بالطبع يريدون أن تكون تصوّراتهم للعالم صادقة في محتواها إلى جانب كونها مرضية للعقل في بنائها الشكلية. بذلك المعيار كانت افتراضاتهم (الكوزمولوجية والفيزيائية والبيولوجية، إلخ.) تقصر عن الغرض المنشود وكان لا بدّ من تحسينها - ولا تزال تخضع للتحسين.

كان سقراط أول من تبيّن في وضوح تام ما يريد، وتخلّى عن البحث العلمى باعتبار أنه ليس همّه الأول. كان عنده ما هو أكثر إلحاحاً. كان شاغله أن يعرف ذاته - أو أن يكون ذاته، وذلك نفس الشيء: فأن يعرف الكائن العاقل ذاته يعادل أن يحقق الكمال الخاص به.

لم يكن سقراط يعدّه جزءاً من رسالته أن يقدم أى إضافة إيجابية للمعرفة. لم يكن يعنيه أن يضاعف من قيودنا بأن يربطنا بالمزيد من الأفكار المحددة، وإنما أن يحررنا من القيود بأن يساعدنا على أن نتسامى على كل التحديدات في نزاهة الفاعلية العقلية الخلاقة - بالتوكيد الفعال لمبدأ المعقولة في ممارسة الديالكتيك^(١).

إذ عادل سقراط الفضيلة بـ 'المعرفة'، إذ عادل الفاعلية العقلية بالكمال الخاص بالإنسان، فإنه حول مطلب الفاعلية العقلية التامة إلى مثال أخلاقي. يجب التسامى على كل خصوصية particularity، على كل معطائية. الديالكتيك - وسيلة التسامى على كل خصوصية وكل معطائية - صار هدفاً. فالعقل الفاعل العامل لا يجد مطلبه إلا في ذات فاعليته العقلية. مطلب المعقولة، السعى للفهم، ليس في الواقع شيئاً غير توكيد العقل الفاعل لحقه في أن يكون.

(٢)

الفهم الفلسفي نبلغه بمسيرة ديالكتيكية يتكشف فيها أن المحدد، مهما علت مكانته، هو ناقص ويومئ فيما وراء ذاته إلى الحقيقة المتسامية. كل ممارسة فلسفية هي مسيرة ديالكتيكية كهذه. قد نمضى بطريقة غير طريقة أفلاطون؛ لكن الجوهر،

(١) معنى هذه الفقرة المضمومة هو ما حاولت بسطه في الفصول الأربعة الأولى من أفلاطون: قراءة جديدة، وكذلك في يوميات سقراط في السجن.

المبدأ الخالص، يأتينا من أفلاطون الذي وضع لنا أسس الفلسفة كلها. دارس الفلسفة الذي لم يتخذ محاورات أفلاطون له كتابا، قد ينكبّ على كتابات غيره من الفلاسفة طوال عمره، ولا ينال فهما صحيحا للفلسفة⁽¹⁾.

حين يصف المفكر نفسه بأنه 'أفلاطوني' Platonist، فإنه يكون بالغ الحماسة، بل يكون أبله حقاً، إذا كان يقصد بذلك أنه يلتزم بالإجابات التي أعطاها أفلاطون عن أسئلة بعينها. أن يكون الدارس أفلاطونياً يعني أن يتبنى توجّهاً معيناً، أن يتخذ طريقة في التفكير، وأهمّ من ذلك، أن يرى أن المسائل التي طرحها أفلاطون هي المسائل التي ينبغي أن نطرحها وأن نعالجها بأنفسنا إذا كان لنا أن نجد لحياتنا معنى وقيمة.

إن أهمية أفلاطون الباقية وأهميته العظمى للإنسانية تكمن في أن صياغته لتلك المسائل صياغة أساسية وجذرية؛ تكمن في أنه جعل تلك المسائل تمسك بنا في إلحاح وتهزنا إلى أعماق أعماق كينونتنا.

ليست الإجابات التي نعطيها عن تلك الأسئلة هي ما يهمّ. المهمّ هو أن العقل الإنساني حين يتعلّم أن يطرح تلك الأسئلة، أن يتفكّر في تلك المسائل، فإنه يوسع مداه ويجد نفسه يتنفس ويتحرّك في سماوات لم تكن هناك من قبل. الفلسفة عالم كامل، كلُّ متكامل بكل معنى للكلمة، مماثل لعالم الفنّ وعالم الوعي الأخلاقي وعالم العلم باعتباره مسعى فكرياً — عالم منحنا إياه المفكرون اليونانيون، وأفلاطون على نحو خاصّ، منحونا إياه تراثاً يثرى ذات جوهر الإنسانية. إنه يعني خلق كائن جديد: الإنسان الفلسفي.

(1) من المؤسف أنه رغم وفرة الدراسات الأفلاطونية في عصرنا هذا، فإن المقاربة الأكاديمية الخاطئة لأعمال أفلاطون تحرم الدارسين من الفهم الصحيح. هذا ما حاولت التصديّ له في أحدث كتاب لي، Plato's Memoirs (2010).

المسألة الفلسفية لا تطلب حلا. حلّ مسألة ما لا يفيد إلا في مجال العمل. نهائية الحلّ تخلق موقفا نفقد فيه المبادرة، نصبح فيه تحت سيطرة شيء من خارجنا. النهائية، الاكتمال، يعنى الموت. المعالجة الفلسفية الحقّة للمسألة تجسّد المسألة في أسطورة تظلّ تجابها دوما بسرّها الأصيل.

تماما كما أن الفن لا يلتي شيئا من احتياجاتنا المعيشية، وإنما يجابها بالحياة وبالطبيعة؛ يغوينا، يوقنا في شرك الحياة والطبيعة، لكيلا تتحوّل حياتنا إلى محض ظلّ خاو؛ فكذا تجابها الفلسفة بالسرّ الأزلي لتبقى نار الفاعلية العقلية موقدة مشتعلة: فلحظة أن نكفّ عن الدهشة نكفّ عن أن نكون كائنات عاقلة.

تكشف لنا محاورات أفلاطون أنه، في حين أن نزاهة العقل الفاعل هي المبدأ الوحيد الذي يضيف التكامل على العالم، فإن كلّ أمثلة الكلّ المتكامل المعيّنة التي ينشئها العقل - وفيها وحدها يمكن أن يكون للعالم نصيب من الحقيقة - ليست إلا فقاعات صابون تتفجر قبل أن تخفت صيحة فرحتنا بجمالها.

(٣)

بدأت الفلسفة كبحث عن معنى الحياة ومعنى العالم ومكان الإنسان من العالم. لا أعتقد أن حقا من حقول الفكر ليس فيه مكان لهذه الأسئلة يحقّ له أن يهتبل لنفسه اسم الفلسفة. أكثر مدارس الفكر الحديثة أحالت الفلسفة إلى عديد من العلوم التخصصية، مفيدة وشيقة، إلا أنها لا تؤدّي الوظيفة الرئيسية والجوهرية للتفكير الفلسفي، وهي أن تعطي حياتنا معقولة ووحدة وقيمة، أن تمكّننا من أن نحيا حياة الروح. قد يسأل سائل: ماذا لو أن ذلك كان غير ممكن التحقيق؟ أجيب: إنه ممكن التحقيق إذ أنه قد تحقّق بالفعل. حتّى أكثر أساطير الإنسان البدائي فجاجة أعطته حياة روحية جعلت منه مخلوقا جديدا، جعلته يتحقّق على صعيد جديد من

الكينونة. كان إسهام الفلسفة أن تجعل ذلك الإنجاز متوافقا مع الحفاظ على نزاهتها الفكرية. لهذا فإن افتران النزاهة الأخلاقية بالنزاهة الفكرية في سقراط كان تنويجا للفلسفة وكان أبقى إنجاز في الفكر الفلسفي.

إن تقسيم الفلسفة إلى دراسات disciplines متميزة لا يمكن تبريره إلا على أساس الضرورات الميتودولوجية أو الملاءمة الميتودولوجية. ولكن طالما بقيت المسائل الفلسفية موزعة في خانات منفصلة، إپستيمولوجية وأخلاقية وأونطولوجية، تعالج في عزلة نسبية، فلن تكون المناقشة على المستوى الفلسفي الحق. لا يكون تفكيرنا فلسفيا حقاً إلا حين ننبين الوحدة الأساسية لهذه المسائل؛ إلا حين تُعتبر هذه المسائل جوانب مختلفة، تعبيرات مختلفة، لمسألة أساسية واحدة؛ إلا حين نراها تتبع من بعضها البعض وتفود لبعضها البعض؛ عندئذ فقط يكون تفكيرنا تفكيراً فلسفياً حقاً. مرة أخرى نجد في محاورات أفلاطون أحسن تمثيل لهذا، خاصة في الجمهورية.

الدراسات الفلسفية، إذا أخذت في انفصال عن بعضها البعض، لا يمكنها أن تتعامل مع المسائل القصوى ultimate. الإپستيمولوجيا لا يمكنها أن تعطينا بصيرة في طبيعة المعرفة^(١). ما دمنا نتعامل مع السؤال ميتودولوجياً داخل حدود 'نظرية المعرفة'، فإننا لا نستطيع أن نصل إلى نظرة جذرية تتناول المبادئ القصوى. لا نستطيع أن نتعامل مع المبادئ القصوى إلا حين ننتقل بالمسألة إلى صعيد أعلى، صعيد 'الفلسفة الأولى'^(٢) حيث لا انفصال لمسائل الأونطولوجيا والإپستيمولوجيا والفلسفة الأخلاقية عن بعضها البعض. عندئذ تظهر المعرفة كبعد من أبعاد

(١) هكذا يخطئ من يبحث عن مفهوم المعرفة عند أفلاطون في الـ ثياتيتوس. أعمق مفهوم للمعرفة عند أفلاطون نجده في الجمهورية. ننظر الفصل التاسع من أفلاطون: قراءة جديدة.

(٢) هكذا كلن أرسطو يسمي ما أصبح يُعرف باسم الميتافيزيقا.

الحقيقة، كمعقولة الفعل الأخلاقي الخلاق. الأخلاقيات والميتافيزيقا وفلسفة الجمال حين تُعتبر كدراسات منفصلة، كلها تكون محصورة ومحدودة بنفس القدر.

قد يحاول فيلسوف أن يقصر نفسه على مهمة 'توضيح القضايا والمفردات'؛ إلا أنه إذا أخذ المهمة بجدية كافية وجرؤ على المضي إلى نهاية المطاف، ولم يقبل أن يقيد نفسه بمراسم عقلية محدّدة سلفاً، فسرعان ما سيجد نفسه يتعامل مع كل الأسئلة المعهودة للفلسفة. ألم يشرع سقراط ببساطة في توضيح القضايا والمفردات؟ ألم تتوّد كل المسائل التي أثارها أفلاطون طبيعياً وبالضرورة من عملية توضيح المقولات والمفردات البسيطة تلك؟

غاية الفلسفة الحكمة. حين نجد أنفسنا ضائعين في متاهة من المسائل التخصصية، ينبغي أن يكون ذلك إنذاراً، ينبّهنا إلى أننا ضلنا بعيداً عن طريق الفلسفة الحقّة. إنني بالطبع لا أنكر أن تكون تلك المسائل المتخصّصة موضوعاً لدراسة مطلوبة. إنني أقول فحسب إنها ليست الموضوع الذي يخصّ الفلسفة حقّاً.

(٤)

بالنسبة لعقل ناضج، الميتافيزيقا هي البديل الوحيد الصالح والضروري للدين. الإنسان لا ينال الفهم إلا من خلال إبداع الأساطير. في الأسطورة يضيف الإنسان المعقولة على العالم. من خلال الأسطورة يبيّن الإنسان المعنى والقيمة في الحياة الإنسانية — ينتقل بها إلى الروحانية. لكن الإنسان بعد ذلك يدرك أن الأئمة (أو الشخصنة) *hypostatization* الملازمة للأساطير خادعة. تطلب نزاهته الفكرية كشف النقاب عن أئمة (شخصنة) أساطيره. عندئذ يحول أشخاص أساطيره إلى مفاهيم مجردة. هكذا ينتقل إلى صعيد جديد من إبداع الأساطير^(١) - الإبداع

(١) وددت لو نصطنع فعلاً لهذا المعنى، فنقول أسطر يوسطر أسطرة.

العقلاني للأساطير rational mythologizing - لأنه في الأسطورة فقط يستطيع الإنسان أن يعبر عن حقيقة كينونته الذاتية، أن يستوعبها، فحقيقة كينونته الذاتية هي مدخله الوحيد إلى الحقيقة.

إذا كان الدين والفلسفة كلاهما يتعاملان مع الأساطير، فما الذي يميّز هذين النمطين من التفكير عن بعضهما؟ الدين العقائدي dogmatic يأخذ أساطيره يقينياً؛ وكلما بعدت الأساطير مسارا في المكان والزمان، اكتست بمزيد من القدسية وتعاطم ما تقتضيه وما تلقاه من خضوع وإذعان. من الناحية الأخرى، فإن الفلسفة، حتى حين لا تتبين في وضوح الطبيعة الأسطورية لمقولاتها، فإنها حريصة دائما على عفوية محتوى فكرها؛ مستعدة دائما للانتقال إلى رؤية أوفى، رؤية أكثر اتساقا أو أوسع شمولاً؛ راغبة دائما، حتى في أقل حالاتها تقبلاً للنقد، لأن تصف بيانها بأنه مقاربة للحقيقة بدرجة ما. الفيلسوف في أحسن أحواله، والشاعر دائما، يبرأ من الزيف بفضل وعيه بأنه، وهو يعلن أعظم بصائر، يكذب ببراءة طفل خصب الخيال ينسج حكاياته.

إننا نحتاج دينا ينفث البصيرة⁽¹⁾ sanity في الحياة الإنسانية. الديانات العقائدية قد صنعت كثيرا من الخير وكثيرا من الشر؛ ثم إن الإنسان المفكر يجد، إن عاجلا أو آجلا، أنه لا يمكنه الجمع بين القبول بتلك الديانات والحفاظ على حقه في أن يفكر. (وأسفاه! أكثر الناس مستعدون للتنازل طوعا عن حقيهم في التفكير.) قدّمت لنا الفلسفة البديل، قدّمت لنا دينا للإنسان العقلاني، حتى تعرّضت الفلسفة ذاتها لفتك شبهة اللاعقلانية. لكن تلك الشبهة، فيما أرى، قامت على سوء فهم لطبيعة التفكير الفلسفي وعلى الخلط بين الوظيفتين المتميزتين جذريا لكل من

(1) لم نستطع أن نستخدم كلمة "العقل" هنا لأن من يدعون العقل والعقلانية من حكام العالم ومفكريه على السواء، هم أكثر من يفتنون الجنون في المجتمع الإنساني ويقودونا إلى الهلاك.

الفلسفة والعلم. إذا ما أزلنا سوء الفهم ذاك وذلك الخط، يمكننا أن نعيد إحياء البديل الذى تحتاجه الإنسانية أشد الحاجة — دين بغير عقائدية، دين للإنسان العقلانى.

الفلسفة، فى أبسط معنى للكلمة، هى محاولة أن نرى الأشياء فى منظور أوسع؛ أن نرى العالم رؤية شاملة؛ أن نرى أنفسنا ونرى حياتنا كلاً متكاملًا. هذا هو الخط الذى يمتد متواصلًا من الماء الذى رآه ثاليس Thales يستوعب كل شىء حتى الجوهر الذى رأى فيه سبينوزا Spinoza كل شىء تحت هيئة الأزل.

الوضعية المنطقية^(١) والحركات الفكرية متعدّدة الأشكال التى تولدت عنها قد أوقعت ضربة - لا بجوهر المسعى الفلسفى، الذى يبقى، فى نظرى، ضرورياً وصالحاً كما كان دائماً - وإنما بالمصادقية العامة للفلسفة، وورطتنا بالتالى فى مأزق حيث يبدو وكأن الخيار المتاح لنا ينحصر فى الاستسلام للدين العقائدى من ناحية والانسحاق فى سعى مخبول وراء 'التقمّم' المادى من الناحية الأخرى.

(٥)

ثمة توجه حديث شائع يرى أن الفلسفة معنيّة بواحدة من مسألتين أو بكلتیهما: أولاً، التوفيق أو التنسيق بين العلوم التخصصية، وثانياً، فحص الافتراضات الأساسية للعلوم التخصصية. فى رأى أن أقل ما يمكن أن يقال عن هذه النظرة إنها ضيقة جداً. هاتان المسألتان تشكّلان، على أسمح تقدير، قسماً خاصاً من الفلسفة. أو يمكن أن نعتبرهما حالتين خاصتين من التفكير الفلسفى.

(١) كما نكرت فى التصدير للطبعة الثانية، إذا كانت الوضعية المنطقية قد ماتت وقُبرت، إلا أن توجهاتها الأساسية وأخطاءها لا تزال تعيش فساداً فى أكثر الفكر الأكاديمى المعاصر.

فحص افتراضات العلوم التخصصية ليس إلا مثالا واحدا من فحص كل افتراضات الفكر. الفكر مسيرة متواصلة. في أى مرحلة من مسارها تكون متمثلة في معرفة محددة. حالما تعطى كمعرفة، تكون قائمة على افتراضات يعتبرها العقل قيودا لا بد من تحطيمها. أى حالة من المعرفة هي كون فعلى **actual universe**، وهو، من حيث أنه فعلى (واقع)، هو محدود، جزئى، وبالتالي نسبي، مفهومي، أسطوري. لا يمكن للعقل أن يقبل أى كون فعلى على أنه نهائى.

التوفيق بين العلوم التخصصية بدوره ليس إلا حالة معينة من تنسيق أو توحيد كل الحقول المعينة للمعرفة أو للتجربة الذى هو وظيفة أساسية في كل تفكير فلسفى.

وعلى هذا، فإننى فى اعتراضى على ما وصفته بأنه توجه حديث شائع فى النظر للفلسفة، لا أربح فى أن أنكر أن تنسيق المعرفة وفحص افتراضات المعرفة هي وظائف أساسية للتفكير الفلسفى. ما أنكره هو الزعم بأن الفلسفة معنية أساسا أو فى المكان الأول بالعلوم التخصصية. العلوم التخصصية تحتل مساحة معينة من المعرفة، لها أهمية عملية كبرى للناس، لكنها ليست ما يشغل الفيلسوف، بوصفه هذا، لا حصرياً ولا حتى بشكل رئيسى.

العلم والفلسفة توّمان مستقلان، لهما شخصيتان متميزتان تماماً. المعرفة والفهم كلاهما نوع من الفاعلية العقلية، لكنهما يتحركان فى اتجاهين متباعدين ولكل منهما غايته التى تختلف عن غاية الآخر. الفلسفة تطبق صور **forms** الفاعلية العقلية على تجربتنا الأخلاقية والوجدانية والجمالية لتخلق منظومات معقولة. الأساليب العلمية قد تعمق وتوسع مدى معرفتنا بأنفسنا؛ ومعرفتنا بأنفسنا مادة للتفكير الفلسفى. فى مجالات أخرى أيضا قد تدخل المعرفة العلمية فى أنساق الفكر الفلسفى. كلما تقدّمت علومنا، أصبحت فلسفتنا أرحب معرفة وأكثر حذقا؛ لكنها لا تصبح بالتالى أكثر حكمة. الفلسفة تمضى على طريق الحكمة بأن تكون أمينة

لمعاييرها الخاصة. العلاقة بين العلم والفلسفة تناظر العلاقة بين العلم والتكنولوجيا من ناحية والفن والأدب الإبداعي من ناحية أخرى. شكسبير أكثر 'تقدما' من سوفوكليس، لكنه ليس بالتالي 'أفضل'.

ليست الفلسفة رصيذاً من المعرفة بل مرتبة من الكينونة الخلاقة، هي حالة عقلية تتميز في جوهرها بنزوع نحو التكامل. في الفلسفة علينا أن نخضع أسس تفكيرنا للتساؤل دون توقف، وأن نتسامى دوماً على صورها الحالية لكي نحافظ على نزاهتنا ككائنات عاقلة. هذا هو نمط تحقق إبداعية الأزل في فاعلية عقلية محدودة. وظيفة المفاهيم الفلسفية، ووظيفة كل الأنساق الثقافية، أن تعطي التكامل لتجربتنا؛ أن تجعلنا كلاً وبيداً تجعلنا نشارك في الحقيقة وفي الأزل. وعلى هذا فالفيلسوف لا يعلن مقولات صادقة بل يدعو للحياة الفلسفية.

كل نطق فلسفي أسطورة myth، لكنه ليس اختلاقاً fiction. الأسطورة تعبير عن الحق في وسيط هو بطبيعته متميز عن الحق؛ هي انعكاس للحقيقة في وسيط لا يمكن أبداً أن يكون حقيقياً تماماً؛ هي تمثيل يتحتم، من حيث أنه تمثيل، أن يكون غير ما يمثل.

الاختلاق الأدبي، إلى مدى ما يحقق قيمة الفن الحق، يكون أسطورياً. تكون حياتنا أقرب للحياة الحقة حين تكون أقرب للأسطورية. تتلخص مأساة الإنسان في أنه، بدلا من أن يستغرق في أسطورة تهب الحياة، تكتنفه اختلاقات figments تُشظى حياته وعالمه وتجعله يمضي عبر الحياة منغمسا في الزيف.

(٦)

المنظومة الفلسفية ليست حلا نهائياً للمسألة الفلسفية تركز بعده عقولنا إلى استرخاء مديد. كل منظومة فلسفية هي صياغة إبداعية للمسألة الفلسفية، التي لا تقبل حلا نهائياً لأن كل الحلول تعبير مجازي، كلها أساطير.

أقول إن كل تعبير فلسفى أسطورى. أليس للفلسفة إذن مضمون إيجابى؟ بلى بالطبع. المسألة الفلسفية هى الإرث الحق للقبيلة الفلسفية. الفلاسفة المتعاقبون يطوِّرون المسائل الفلسفية، يَجودونها، يوسِّعون مداها، فترسم أبعاد الفاعلية العقلية للإنسان؛ إنها توجد حين الحياة الذى تعمل فى نطاقه تلك الفاعلية العقلية وتتحرك وتكون لها كينونتها. المسائل الفلسفية توجد البناء العضوى الذى بداخله يمكن لتلك الفاعلية العقلية أن تتجسّد وتحميا كفاعلية عقلية فردية، تماما كما أن الحياة الحيوانية لا يمكن أن تتحقّق إلا فى صورة form الجسد^(١). لو أريد منا أن 'نحيا' فى جسد معطى بكل واقعيته المحددة لكان ذلك هو عين الموت. لا كينونة للحياة إلا فى صورة تتحقّق كواقع فى جسد يتلاشى على الدوام. الفلسفة بالمثل لا يمكن أبدا أن تستقرّ فى هيكل عقائدى أو منظومة من مقولات صادقة مقرّرة؛ الفلسفة لا تكون إلا فى الصورة الخالصة للمسألة الفلسفية، ولو أن تلك الصورة قد تكتسى برداء من التعبير الدوجماتى.

الفلسفة الأخلاقية هى منطقة الفكر الوحيدة التى نجد فيها صدقا مطلقا. هذا ما يتفق مع طبيعة الأشياء إذ أننا لا ندرك الـ حقيقة إدراكا مباشرا إلا فى الفعل الأخلاقى^(٢). هكذا يمكننا أن نقول إن كل فلسفة أصيلة وكل فن أصيل ليسا إلا تعبيراً عن الحق الأخلاقى. ثنائية المعرفة وموضوع أو محتوى المعرفة تتنقى فى المجال الأخلاقى. معرفة الخير هى الخير.

(١) يعرف أرسطو الروح بأنها صورة الجسد. الجسد الحى ليس شيئا ثابتا محددا؛ إنه وظيفة وعلاقات فاعلة متداخلة؛ ليس أى منا، حتى من الناحية الجسدية، شيئا يمكنك أن تشير إليه وتقول "هذا" إلا حين نموت. أى كائن حى ليس شيئا بل حالة. فكرة الكائن الحى كشيء هى محض اختلاق fiction.

(٢) أنكر القارئ بأنى أستخدّم تعبير الفعل الأخلاقى بمدلول واسع. كل فعل إيداعى، كل تأكيد إيجابى للكينونة فى إيداع فكرى أو جمالى هو فعل أخلاقى.

(٧)

أن أفهم معنى حياتي يعني أن أعرف أنها جديرة أن تُحيا وأعرف لماذا هي جديرة أن تُحيا.

دعونا نقلها في وضوح: 'السعي لصدق موضوعي' في الفلسفة عبارة تتطوى على تناقض ذاتي. كل فهم فلسفي هو ذاتي subjective. إذا شرعتُ في البحث عن معنى الحياة، فإنني لا أسأل ما إذا كانت الحياة جديرة بأن تُحيا أم لا، ولا أنا أبدأ بأن أطرح السؤال ما إذا كان للحياة معنى أم لا. كلا هذين السؤالين جائز. كلا هذين السؤالين لا سبيل لاجتنباه. ليس هناك مفكر ذو قيمة لم يصارعهما ولم يبت مؤرقاً تحت وطأتهما. إلا أن الصراع والمعاناة جزء من سيرة حياة الفيلسوف وليس من فلسفته.

أيًا ما كانت النتيجة التي يصل إليها، فحقيقة الأمر أنه إذ شرع في سعيه ذلك كان قد قرّر بالفعل، كان قد طالب، بأن يكون للحياة معنى، بأن تكون الحياة كلاً متكاملًا، أن تكون لها وحدة، أن يكون لها كمال يُرضى فاعلية عقله؛ فالفاعلية العقلية تطلب ذاتها وتجد ذاتها في كل ما تمحصه.

حتى ديوجينيس الكلبى Diogenes the Cynic وجد معنى وقيمة في ازدرائه لملاذات ورفاهية المجتمع المتحضّر وفي حرية العقل التي أمّنها لنفسه عن هذا الطريق.

قد يقرّر فيلسوف، كما قرّر شوپنهاور Schopenhauer، أن الحياة شرّ تمامًا. حتى في هذه الحالة، لا بدّ أن يجد لها معنى، بمعنى ما، إذا لم يكن له أن يُلقي بالمسعى الفلسفي إلى النيم ويدع سفينة الفكر تتحطم على هراءات كون لا شرعية لكنونته.

لن أناقش هنا ما إذا كان من الممكن القول بأن المعنى والقيمة يتحدان في فكر مفكر مثل شوپنهاور. يكفي أن نلاحظ أن مذهب التشاؤم التام - مثل مذهب الشك المطبق والإمبيريقية الجذرية، إلخ^(١) - هو نُجْبَر فصل نفسه عن التيار العام للتراث الفلسفي فأضرّ بنفسه.

(٨)

المادة، البُعد الشيطاني من الـ حقيقة، العدو الأصيل للروح، تتركب بنا دواما، تجرنا إلى لاشيئية الوجود المحدد. الإنسان، نصف الإله هذا، عليه أن يكون يقظا حذرا دائما، عليه أن يراعى وصية نيتشة Nietzsche له بأن يحيا حياة الخطر، كي يبقى نار قواه الخلاقة موقدة.

العقل يتشبث بنزاهته فيتسامى على صورته الفكر. حيث يؤدي التقدم الفكري للإنسان إلى اغتراب الإنسان عن ذاته؛ حين يهدد انغماس الإنسان في الزماني بأن يقصيه عن ملامسة الأزلي؛ حين يبهبه تشابكه مع الوجود حتى يعشى عن رؤية الحقيقة - عند ذلك لا يكون الخلاص في الهرب من العقل إلى الإيمان أو الوجدان أو اللاوعي وما إلى ذلك، بل يكون الخلاص في إعادة توكيد البُعد الذي أهملناه من العقل، نار العقل التي تلتهم ما تلد والتي يولدها إصرار الفاعلية العقلية على الحفاظ على نزاهتها. الفكر الذي ضل الطريق يجد خلاصه في العقل الناقد.

(١) الشك المطبق الشامل يلغى إمكانية التفكير أساسا، والإمبيريقية التامة تحرم نفسها وتحرم على غيرها الاقتراب من المسائل الفلسفية الأساسية. ما يسميه الفلاسفة التحليليون فلسفة لم يند له بالفلسفة صلة.

(٩)

فلسفة كل شخص هي رحلته الشخصية إلى الفهم. في تلك الرحلة يطرح كل شخص أسئلته الخاصة ويكون عليه أن يشكّل لنفسه إجاباته الذاتية. الرحلة تجربة حية، جزء أصيل من سيرة حياة الشخص، بُعد من حياته. الأسئلة والإجابات حين تصاغ ويُعبّر عنها بلغة ما هي الجسد الذي تسكنه التجربة؛ لا يكون الجسد حياً إلا ريثما تمضى التجربة في مسيرتها؛ حالما تكتمل التجربة وتكمل الصياغة الخلاقة يصبح الجسد جثماناً، لا يعود للحياة إلا حين تنفث فيه روح حية حياتها الذاتية وتضفي عليه معنى جديداً. أى محاولة لفهم فلسفة شخص آخر لا تفلح إلا إلى مدى ما تكون تأويلاً خلاقاً.

وظيفة الفلسفة الأساسية هي، أولاً، أن تزودنا بمنظومة من المفاهيم نستطيع بواسطتها أن نحدّد مكاننا في العالم، وثانياً، أن تزودنا بمنظومة من الرموز، بلغة، نستطيع بواسطتها أن نفكر وأن نتحدّث حديثاً عاقلاً يُعقل عن العالم. مفاهيمنا ورموزنا لها من الحقيقة مثل ما لوظيفتها التي تؤدّيها، لا أكثر ولا أقل من ذلك: إنها تشكّل حقيقتنا، لكن تلك الحقيقة نسبية وعابرة؛ حالما تصبو إلى النهائية والحقيقة المطلقة تتحوّل إلى هيكل ميّت من المعتقدات الخرافية.

اللغة هي الكون الخاص الذي يحيا فيه الإنسان حياته الإنسانية المميّزة، والشعر والفلسفة هما أعلى مستويات اللغة، أعلى أصعدة الحياة الروحية للإنسان. الشعر يعطينا أعلى حالات معيّنة من التعبير اللغوي؛ الفلسفة تعطينا أعلى أنساق من التعبير اللغوي، أعلى النوعيّات العامة للغة.

الشعر صانع للكلمات - الشاعر يمتلك موهبة صناعة الكلمات والتعبيرات؛ حتى حين يستخدم الكلمات والتعبيرات المعتادة، فإنه ينفث فيها حياة ويصبّ فيها

معنى جديدا. الفلسفة تصنع اللغات - الفيلسوف يمتلك موهبة صناعة اللغات. كل فلسفة هي لغة جديدة، منظومة كاملة لإعطاء تعبير إبداعي للحقيقة على صعيد الأفكار. قد تبلغ جذة اللغة الحد الذي يشكّل عائقا للفهم، أو قد تكون متدنية إلى حدّ إعتام مقاصد الفيلسوف الحقّة بصيبتها في قوالب مفاهيم مبتذلة؛ ولكن في كل حالة، إذا كان الفيلسوف أمينا مع نفسه، ولم يكن له دافع غير أن يفهم ذاته ويفهم العالم، تكون فلسفة الفيلسوف هي طريقته الخاصة للتعبير عن حقيقته الذاتية.

تتكوّن الفلسفة من مجموعة من الأسئلة المتداخلة ومن مجموعة من المفاهيم. تشكّل المفاهيم لغة خاصة. نستخدم المفاهيم، اللغة، للتمعن في الأسئلة (المسائل) الفلسفية ونخرج بمنظور للعالم منظم، متكامل، يضيف تناغما، معنى، مذاقا، على تيار المؤثرات الذي هو حياتنا. هذه حقيقتنا، الحقيقة التي نحيا فيها، الحقيقة التي نحياها، والحقيقة الوحيدة التي نعرفها. كل ما عدا ذلك، كل محتوى تجربتنا، كل ما نعرف، في انفصال عن الحقيقة التي نخلقها بأنفسنا، هو محض مظهر.

(١٠)

الفلسفة نهر عظيم يتكون من تجمّع روافد عديدة. لكنها في أهم جوانبها وأكثرها قيمة كانت محاولة من الإنسان لاكتشاف معنى وقيمة حياته ومعنى وقيمة الكون عامة. وكانت أعمق نتائج تلك المحاولة اكتشاف أن معنى وقيمة الحياة الإنسانية والكون تحددهما مفاهيم الإنسان وأنساقه الفكرية، وأنه رغم أن تلك المفاهيم والأنساق الفكرية جاءت عبر عملية تشكيل معطيات أقحمت عليه، إلا أنها كانت من صنعه هو. هكذا أدرك الإنسان أنه، في أخصّ ما يخصّه من حيث هو إنسان وفي أعزّ ما يُعده ذا قيمة عنده، فإنه هو خالق ذاته وهو صانع مصيره. كان ذلك الكشف أفدح من أن يُستوعب دفعة واحدة؛ وهكذا مضى ذلك الخالق الدؤوب

فخلق من حوله في البداية زمرة من الخالقين والقوى، تعمر العالم من حوله وتملؤه حياة. لم يخطئ إذ اعتقد أن العالم يتطلب خالقين وقوى؛ كان خطؤه أنه، في غمرة هذا المحيط العارم من الإبداع، غفل لبعض الوقت عن إبداعه هو.

إنه قدرنا الذي لا مهرب لنا منه أن نحيا بأفكارنا وفيها ومن خلالها: إذ أن تكون إنسانا هو لا شيء غير هذا. لكن أن نستكين لأفكارنا يعنى أن نحيا فى عبودية. مهمة الفلسفة أن تدمر دواما أفكارنا وتعيد بناءها من جديد. أو، إذا لجأنا لمجاز آخر، نحن نتكوّن من جسد من الفكر وقلب من نار حية. إذا كفت النار فينا عن التهام جسدنا الفكرى، ننحدر من كوننا أشخاصا فنكون أشياء. حين تلتهم نارنا الداخلية جسد فكرنا دواما ودواما تعيد خلقه من جديد — عندئذ فقط وبهذا فقط نكون أشخاصا ونحيا فى العالم الروحى. والمذبح الذى يتم فوقه هذا الميلاد من قلب النار كما تولد العنقاء هو الفلسفة: هذا هو السبب فى كون الفلسفة ضرورة حتمية لكيثونة الإنسانية.

(١١)

الكلمات غادرة. الكلمات، مخلوقات العقل، لا تفوت فرصة إلا وتحاول أن تتسيد العقل. ليس ثمة كلمة واحدة يمكن للإنسان أن يستخدمها دون حذر. كل كلمة تنصب لنا شركا، وعلينا أن نحترس من الوقوع فى شرك الكلمات. على العقل أن يعزّز باستمرار سيطرته على الكلمات بأن يعيد التفكير، ويعيد خلق كل مفرداته وكل صياغاته. وإلا فسرعان ما يجد نفسه عبدا لمخلوقات خلقها كي تتشد أناسيد مجده. الضمان الوحيد لحفاظ الإنسان على عافية عقله أن يُخضع كل شيء للمساءلة دون هوادة. بدون الفلسفة لا يكون الإنسان روحا حرة. بدون الفلسفة لا يمتلك الإنسان تماما كرامة الإنسان.

على الصعيد 'الإمبريقي'، تتأكد صحتنا العقلية بمضاهاة أفكارنا مع معطائية givenness الأشياء. على صعيد الفكر الخالص لا مكان لمثل هذه المضاهاة؛ واقع أفكارنا على ذلك الصعيد لا ينفصل عن حقيقتها؛ الصورة والمحتوى لا ينفصلان؛ واتساق وتوافق أفكارنا ليس ضمانا لصحتنا العقلية — أفكار شخص مجنون يمكن أن تكون متسقة ومتوافقة مع بعضها البعض. وعينا الواضح بأننا خالقو أفكارنا الذاتية واعترافنا بالطبيعة الأسطورية لكل الفكر، ذلك هو ما يؤكد لنا صحتنا العقلية. وفق هذا المحك، فإن الكثيرين من أعمق الفلاسفة فكريا قد كانوا مجانين بمعنى دقيق تماما، إلى مدى ما كانوا يعتبرون أفكارهم نهائية ومطلقة؛ فى هذا كانوا يمانلون تماما بعضا من أعظم المتصوفين؛ وهذا لا ينفى على أى نحو قيمة أفكارهم بالنسبة لنا، إذ أن تلك الأفكار، إذا ما أخذناها مأخذا صحيحا، تكشف لنا ما هو حقيقى وتمكننا من أن نحيا فى الـ حقيقة.

الشاعر والمتصوف والفيلسوف بينهم شىء مشترك: ليس سمة سطحية، بل شيئا من صميم كينونتهم وقيمتهم؛ ذلك هو بصيرتهم المشتركة. المتصوف يعترف بأن حقيقة بصيرته تتأبى على البوح بها؛ هو يحافظ على نزاهته لكنه يخاطر بأن ينغزل عن عالم العقل، الذى هو النطاق الوحيد الذى يحقق فيه الإنسان نوعيّة الكينونة المميّزة له كإنسان. الفيلسوف الساذج (مثل أرسطو أو سبينوزا) يحافظ على عقلانيته، لكن المنتج النهائى الذى يقدمه لنا يبدو لنا منقطع الصلة بالينبوع الحى الذى انبثق منه. لعل الشاعر أسعد حظا من كليهما، لكن حين يتوافق الثلاثة معا، ويدرك كلّ منهم أن حقيقته المنقوصة بالضرورة تحتاج أن تكتمل بحقيقة كلّ من رفيقته فى الرحلة إلى الحقيقة الحية، عندئذ فقط يمكننا أن نتواصل مع الـ حقيقة بطريقة تحفظ لنا نزاهتنا الأخلاقية ونزاهتنا الفكرية معا.

لماذا نتقلسف؟ هذا يماثل أن نسأل: لماذا نفكر؟ نفكر لأننا بتكويننا لا يسعنا إلا أن نفكر؛ ونفكر لأننا، كى نحيا، علينا أن نفكر. وبالمثل، نتقلسف لأننا، حين

نبلغ مستوى معينًا من التطور الفكري، لا يسعنا إلا أن نتفلسف؛ ونتفلسف لأننا، كى
نحيا حياة إنسانية حقّة، علينا أن نتفلسف.

(١٢)

هل تجاوزنا الحاجة للفلسفة؟ هناك أولئك الذين، إذ يقصدون أن ينفوا هذا،
يتحدثون عن إعادة البناء وعن التجديد، عن معان جديدة للكلمة ووظائف جديدة،
عن أدوار جديدة تؤدّيها الفلسفة. يبدون كما لو أنهم يسلمون بموت الأم العجوز
فيلوسوفيا، وفي وفاء وورع يؤدّون الطقوس والمراسم الجنائزية، ثم يمضون إلى
امتداح أبنائها ويجدون العزاء في سلطانهم القويّ. إننى لا أستطيع أن أجارى هؤلاء
في تكفيرهم. قد يكون الأبناء كثر، ممثلّون صحّة وحيوية، مرتفعو النبرة
والطموح. لكن الأم العزيزة فيلوسوفيا ليست فحسب على قيد الحياة، بل هي عارمة
الحيوية والحنفوان، متجدّدة الشباب، بهيئة مرحة، تماما كما كانت وقت أن اكتمل
نموها جنينا في أذهان نفر من الأيونيين وأبناء جزر بحر إيجه والساحل الإيطالي
فانبثقت من ذهن سقراط صبية في ريعانها، كاملة الحسن، أزلية الشباب. أهداها
أفلاطون لغة تنطق بها وصحبها في رحلة متمهّلة لاستطلاع مملكتها المترامية
الأطراف. وأخذ أرسطو على نفسه أن يعلمها قواعد الحديث المهدّب والتواصل
الاجتماعي. بهذا اكتملت تربيّتها. لم يكن بمقدور أحد من مرديها منذ ذاك أن يفعل
غير أن يتغنّى بحسنها وفضائلها.

الفصل السادس

الثقافة

(١)

ليس الإنسان أقوى الحيوانات؛ وليس أكثرها مهارة: ما أكثر ما نحسد الحيوانات 'الأدنى' على مهاراتها الفائقة؛ وليس الإنسان أكثرها ذكاء: ذكاؤه المزعوم يمكن اختزاله في أن مخه الأكثر تعقيدا يمكنه من التعامل مع مواقف أكثر تعقيدا، أن يستوعب عددا أكبر من العوامل متزامنة، وهذه ميزة نسبية فحسب.

الخاصية التي تميز الإنسان عن بقية العالم الحيواني هي نزوعه لأن يحيا في عالم من الأحلام والمثل والآمال والمخاوف، عالم من صنعه هو، عالم يستطيع أن يدعوه عالمه الخاص. بأكثر مما يصح القول عما يحيط به من العالم المادى الذى عرف الإنسان إلى حد كبير كيف يصنعه لنفسه، فإن عالم الأحلام والقيم والمثل هو العالم الذى يختص به الإنسان، العالم الذى يجد فيه ذاته وكرامته وقيمه - كل ما يجعل الحياة جديرة بأن نحيا للكائن الوحيد - على حد علمنا - الذى يعرف أنه اليوم يحيا وغدا حتما يموت. إلا أنه يبدو أن إنسان اليوم يهتم بذلك الجانب من عالمه الفكرى الذى يساعده على أن يصنع بينته المادية أكثر كثيرا مما يهتم بذلك الجانب الآخر الذى يقوم فيه عالمه الذى يخصه حقاً، خالصاً صافياً.

الفراغ حيثما وجد يطلب الامتلاء؛ الحاجة تطلب ما يسدها؛ السلب يطلب إيجاباً يعادله. حينما اكتسب الإنسان القدرة على التفكير المجرد *conceptual*، وجد نفسه وجها لوجه أمام لانتهائية الزمان؛ لانتهائية المكان؛ لانتهائية إمكانيات الصورة الفكرية - اللانتهائية عدم شاعر، فراغ. منذ ذلك الحين، كل ما صنعه الإنسان، أنبل إنجازاته وأحقر حماقاته، لم تكن غير محاولة دائبة لملء الفراغ. الأسطورة والعلم، الفن والحرب، الدين والمشاحنات الزوجية ليست كلها إلا نزاع بها يحاول الإنسان أن يملأ الفراغ الذى أوجده لنفسه بقواه الفكرية.

السحر، المراسم، الطقوس، الأساطير، العقائد، الفن، العلم، الفلسفة — كلها تنشأ من حاجة العقل لأن يوجد في عالم من صنعه هو، أن يمارس إبداعيته ويحقق جوهره كفاعلية عقلية. يحيا الإنسان في عالم ذي معنى حين يخلق لنفسه عالم أساطير خاص به.

(٢)

الأساطير تملأ حياتنا. إننا لا نستطيع لا أن نهرب من الأسطورة ولا أن نستغنى عن الأسطورة في حياتنا. كل ما حولنا هو في دفق دائم وتحول دائم. وسط هذا الدفق الشامل والتحول الشامل لا يمكن أن يكون هناك فكر ولا فعل. في عالم ليس فيه ثبات، حيث لا شيء مستقر - وهذا حال العالم الفعلي كما يتبدى لنا - لا مجال لا للمعرفة ولا للعمل. وعلى هذا، لكي نفسح المجال للمعرفة وللعمل وبالتالي نفسح المجال لذات كينونة الكائن الإنساني، كان ضروريا أن نصطنع الاستقرار، أن نصنع الأساطير. (أكثر المفاهيم ابتذالا، مفهوم الشيء المادى الجامد، هو أسطورة: يتضح أن الشيء لا هو جامد ولا هو مادى ولا هو حتى شيء!)^(١) لكن الأسطورة تتحول إلى أذوبة تخضعنا لنيرها إذا غفلنا يوما عن طبيعتها الأسطورية.

فهم أى شيء يعنى تأويله بمفردات أسطورة مختارة. المعطى الأولى يقبل دائما تأويلات بديلة، والتأويلات، مهما تعددت، لا تستنفد أبدا المعطى الأسمى. هذا مُجْمَل معرفتنا وكل فهمنا.

(١) ليس الفلاسفة من قالوا هذا. اسألوا علماء الفيزياء! (أعنى علم الفيزياء تحديدا وليس "الفيزيكا" بالمطلوع الواسع الذى لربته من قبل).

العلم والفن وكل مؤسسات الحضارة تقوم على الأسطورة. وظيفية الفلسفة أن تجعل من تلك الأساطير امتدادا إبداعيا للفكر الإنساني، إثراء لحياتنا. فى غيبة الفلسفة تصبح أساطيرنا أغلالا.

حياتنا تحكمها، تشكلها، تحدها المثل، القيم، التخيلات، المفاهيم، وهذه كلها هبة للإنسانية من نفر من العباقرة المبدعين: من الحالمين والفلاسفة والعلماء - كلهم شعراء بالمعنى الحق للكلمة اليونانية^(١).

مرارا وتكرارا فى محاورات أفلاطون نصادف موقفا حيث يُسأل رفيق الحوار عن ماهية الشيء (أو المفهوم) موضوع الحوار، فيذكر حالة معينة، أو يسرد شتى أنواع الشيء موضوع السؤال، أو يغدق المدح والتناء على الشيء - فى الواقع، مهما كان الشخص الذى يوجّه إليه السؤال ذكيا، حسن التعليم، أو حتى قد ألف المناقشات الفلسفية، فإنه يفعل أى شيء إلا أن يقدم 'تعريفا' عاما لماهية الشيء. فى كل حالة من هذه الحالات يستخدم أفلاطون براعته الدرامية التى لا تُبارى ليظهر كم كانت فكرة فكرة الشيء (مفهوم المفهوم) جديدة حتى بالنسبة لأبيه الأذهان الأثينية فى ذروة أجد عهد أثينا.

فكرة الـ 'ماذا'، فكرة كُنه طبيعة الشيء، قد أصبحت جزءا أساسيا فى عدتنا الفكرية إلى حد أننا يفوتنا أن ننبين مغزى الفقرات العديدة من هذا النوع فى أعمال أفلاطون حيث يُبرز جِدّة مفهوم المفهوم. ننسى أننا مدينون لسقراط بهذه الجوهرة الثمينة فى تراثنا الثقافى.

(ملاحظة: أريد أن أفصل فكرة الـ 'ماذا' (الماهية) عن فكرة التعريف الصورية. هذه الأخيرة أميل لأن أنسبها لأفلاطون. عند سقراط كانت، على الأكثر،

(١) الكلمة اليونانية التى تقابل كلمة شاعر تعنى فى الأصل صانع، وتطبق على كل من يأتى بشيء جديد لم يكن موجودا من قبل.

ناتجا ثانويًا لإبرازه لأهمية المعقول في مواجهة المحسوس ولسعيه للفهم. النقط أفلاطون الفكرة وبلورها؛ وأخضعها أرسطو لقواعد محددة. كانت فكرة التعريف الأفلاطونية 'إفساداً'، بمعنى ما، لبحث سقراط عن المعنى، كما يحدث كثيرًا أن تنشأ فكرة أصيلة ومثمرة نتيجة سوء فهم أو تحريف لفكرة مثمرة سابقة عليها. إنني كتبت مرارًا معارضا زعم أرسطو أن سقراط في حواراته التمهيدية كان يبحث عن تعريف للمفاهيم^(١).

أيًا كان موقفنا من مسألة 'الصور' 'forms'، فإن مفهوم 'الماهية' يشكل جزءًا من العدة الفكرية لكل كائن إنساني عاقل يعيش في عالمنا اليوم. قد تختلف فيما بيننا البنى الفكرية العلوية أو التحتية التي نُسكن فيها مفهومنا الخاص للماهية؛ لكن المفهوم ذاته لا غنى عنه ولا مهرب منه؛ إنه قد استقرّ راسخًا في تكويننا الذهني بأكثر من رسوخ أي سمة فيزيولوجية في تكويننا البدني.

حتى التمييز بين المحسوس والمعقول، هذا التمييز الذي تغلغل تمامًا في صميم فكرنا، إلى حدّ أننا نعتبره بُعدًا من أبعاد عقلنا؛ إلى حدّ أنه يكاد يستحيل علينا أن نراه 'عن بعد'، أن نراه في منظور تاريخي؛ هذا التمييز الثمين تمامًا، ألسنا مدينين به للعبقريّة اليونانية، سواء أرجعناه إلى أفلاطون، إلى سقراط، أو إلى فيثاغورس؟^(٢)

هذه الفكرة أساسية إلى حدّ أننا نظنّها جزءًا من طبيعتنا ولا نجد مبررًا لمحاولة البحث عن مصدرها.

(١) هذا موضوع عاودت الحديث فيه كثيرًا في كل كتاباتي، وركزت عليه في إحدى أحدث كتبي، Plato's Memoirs (2010)، لأنني أرى أن سوء الفهم الذي أورثنا إياه أرسطو يحرمنا من استيعاب المعنى الحقّ والبالغ الأهمية للحوار السقراطي.

(٢) أيًا كان المنشأ الأول للتمييز بين المحسوس والمعقول فإنني مقتنع بأن من جعله أساسًا لتحديد مجال وطبيعة الفلسفة الحقّة كان هو سقراط، وهذا ما أقول به في أفلاطون: قراءة جديدة وفي يوميات سقراط في السجن.

تماما كما أن الأدوات التي يستخدمها الإنسان تتشكّل، بمعنى صحيح تماما، امتدادا وتطويرا ليدنه، فكذلك تتشكّل المفاهيم تطورا أصيلا للعقل. الفلاسفة، إذ يطرحون المسائل، ويقدمون التمييزات والمفاهيم، يوسعون ويبدلون العالم الذى فيه نحيا ونتحرك ونكون (= تكون لنا كينونة).

(٣)

كان اللعب دائما وسيلة لتصريف الطاقة الحرة (الفائضة) عند الحيوان فى مسارات مستقلة تماما عن أغراضه العملية، وسيلة لممارسة حيويته لا لشيء سوى أن ينعم بتلك الحيوية، وسيلة لتوكيد القيمة الذاتية للحياة. وفى الإنسان استمر هذا الحال، لكن الإنسان اكتسب لنفسه نوعا جديدا من اللعب على صعيد يختص به الجنس الإنسانى وحده: اللعب بالمفاهيم والرموز. هذا هو جوهر الفن بأوسع معنى: الشعر، الفلسفة، الموسيقى، الفنون التشكيلية، كل ألوان الإبداع، حتى العلم حين يُمارس خالصا لإرضاء فضول الإنسان.

اللغة أعجب إبداعات الإنسان - أو بالأحرى، قد يكون أصدق كثيرا أن نقول إن الإنسان أعجب إبداعات اللغة.

الإنسان محتم عليه أن يحيا بالفكر. الحياة الإنسانية شبكة من الأفكار: المفاهيم، المعتقدات، الأنساق الفكرية. إذا لم نشكّل حياتنا بفكرنا الذاتى فإنها تتشكّل بالضرورة بمفاهيم ومعتقدات تُقرض علينا من خارج أشخاصنا. مثل هذه المفاهيم، لكونها معطاة، تتخذ عندنا صفة الواقع الموضوعى. عندئذ نتصور أننا نعيش فى عالم الواقع، فى كون من المادة الصلبة. الحقيقة أن الإنسان يحيا فكره ولا شيء

سوى ذلك. حتى اللذة الحسية والألم الحسي يدينان بصفتهما الشعورية للصورة الفكرية التي نضيفها عليهما⁽¹⁾.

يصحّ هذا بالنسبة لأقلّ الناس ثقافة وأقلهم حكمة كما يصحّ بالنسبة لأعظمهم ثقافة وأعظمهم حكمة. يكمن الفرق في أن من يستوعب أسس فكره يحيا كإنسان متكامل، يمتلك أبعاد هويته - يحيا على صعيد تكون فيه المسيرة الزمنية عنصرا في محتوى شخصه؛ بينما من تكون أسس فكره من خارج شخصه، فكينونته لا تكون إلا جزءا من منظومة أشمل - تحتويه المسيرة الزمنية بدلا من أن يحتوى المسيرة الزمنية في هويته الشخصية.

الأفكار التي يقدّمها مفكرو العصور المتتالية، والتميزات التي يحدّدونها، تصبح ملكا مشاعا. بعض الصعوبات اللغوية والمنطقية التي أنفق المفكرون الأوائل جهودا عظيمة وجادة في معالجتها، قد تبدو لنا صيدانية، لأنها منذ ذلك قد خضعت للتحليل والتوضيح بدرجة وافية. لكن علينا، وفاء بالعدالة التاريخية، ليس فقط أن ندرك الصعوبة التي واجهها رواد الفكر الفلسفي أولئك، إنما علينا أيضا أن نعيد تمحيص تلك المسائل بتقدير صادق لمغزى ودلالة المسائل التي أثّرت في تلك المناقشات، إذ أن القبول غير الممحّص لتراثنا من التمييزات والأنساق الفكرية المفيدة، يجعل المفاهيم في علاقة خارجية بالنسبة لفهمنا: تصبح أدوات مفيدة، لكن لا أكثر من أدوات؛ ويخسر فهمنا، إلى هذا المدى، تلقائيته وحقيقته.

مع تزايد تعقّد الثقافة الإنسانية، فإننا بالطبع لا نستطيع الإفلات من أن تكون في علاقة خارجية فيما يتعلّق بالكثير من محتوى عالمنا الثقافي: الاقتصادي

(1) مثلت لهذا في بعض كتاباتي بأن قلت إن ما نحسه من لكمة نلتقاها من معتد غاضب يختلف كثيرا عما نحسه من لكمة قد تكون أقوى وأوجع لكنها تأتينا من صديق في تدريب على لعبة الملاكمة؛ وضربة خفيفة يتلقاها الطفل من أمه على ظاهر يده أكثر إيلاما من لكمة قوية يتلقاها أثناء اللعب مع أقرانه.

يستخدم أجهزة إلكترونية لا يستطيع فهم بواطنها؛ المهندس يتناول أدوية عليه أن يسلم بفعاليتها بناء على مرجعية خارجية؛ وكلنا نخضع لأحكام قانونية وقرارات اقتصادية ليس بمقدورنا أن نمحصها على مستوى الخبراء. لكن إذا كنا نأبى التنازل عن استحقاقنا لصفة الفاعلية العقلية، فثمة مجالات يجب أن نحاول في نطاقها تحقيق التلقائية الفكرية الكاملة.

(٤)

جوهر الإنسان موقفه. جوهر الموقف فكرة. الفكرة أسطورة. بالأسطورة يصير الإنسان إنسانا. في الأسطورة وليس في شيء سواها يصنع الإنسان عالمه، يخلق ذاته، ينال الحرية كاملة. في الأسطورة - فنا، أدبا، شعرا، موسيقى^(١)، فلسفة - ينال الإنسان كماله ويتسامى على معطائيه الوجود.

لا يمكن المغالاة في تقدير أهمية وقيمة الأسطورة في الحياة الإنسانية. حالما نميز أنفسنا عن بقية أعضاء المملكة الحيوانية، نكون قد دخلنا عالم الأسطورة. كلما أدركنا في وضوح أكبر أن كل مؤسساتنا، كل عقائدنا، كل تقاليدنا، كل أعرافنا، كل فننا، كل علمنا، كل ما نعدّه ذا قيمة وما نعتزّ به - كلما أدركنا في وضوح أكبر أن كل ذلك يقوم على أسس أسطورية، كنا أكثر إنسانية وأكثر تحرّرا من قيود الطبيعة والحياة الحيوانية المحض.

لا يستطيع الإنسان أن يعيش في عالمه وأن يتعامل مع عالمه إلا من خلال الأسطورة. لكن إن غفل الإنسان عن الطبيعة الأسطورية للأسطورة، فإنه بذلك

(١) لعل الموسيقى تفرد بأنها تقترب بنا مباشرة من البصيرة التي تعبر عنها، لكنها بالضرورة تتخذ وسيطا هو غير حقيقة البصيرة.

يمنح الأسطورة موضوعية **objectivity** فى تضادّ مع كينونته الذاتية **subjective being**، وتتحوّل الأسطورة إلى خرافة^(١)، تتشكّل فى مؤسسة، ويسقط الإنسان فى قبضة الخرافة وتحت نير المؤسسة.

لكى يحيا الإنسان فى حرية، يلزمه أن يدرك أنه خالق الأسطورة، أن يقرّ بذاتية **subjectivity** الأسطورة.

عقيدة أن الله تجسّد إنسانا التى قامت عليها المسيحية، إذا أخذت صراحة على أنها أسطورة، كان فيها نبل وكانت باعثة على النبل، أما إذا أخذت مأخذا واقعيا، كانت محض هراء أبله. أولئك الأشخاص الأذكىاء الذين يقبلون هذه العقيدة لعلّهم يفعلون ذلك لا لشيء إلا أنهم لا يتبينون أن القيمة الإيجابية للحكاية لا تضار بل بالأحرى تثرى حين تؤخذ كأسطورة.

عقيدة الثالوث **Trinity**، أيّا كان قصد من صاغوها أصلا، كانت أسطورة موفقة ميتافيزيقيا. فلو أن الـ حقيقة القصوى كانت بسيطة بساطة مطلقة، لاستحالت الصيرورة واستحال التعنّد. لكن الصيرورة والتعنّد، مهما كان فيهما من زيف، ومهما كان الزوال متأصلا فى صميمهما، إلا أنهما هناك، يضطربان بذرية صاخبة شقية تحقّق فى وجه الله وتتحدّاه أن ينكر نسبها إليه. إنه لا يملك أن يفعل ذلك دون أن يتنازل عن دعوى كونه الأصل والمنبع الوحيد لهذا العالم الفعلى، عالما نحن الفاعليات العقلية المحدودة الفعلية. لكننا متى قبلنا الأسطورة كواقع، فإننا نقول وداعا للعقلانية، التى هى نبع الكرامة الإنسانية والقيمة الإنسانية.

(١) لا أستثنى المفاهيم العلمية، بل لعل المفاهيم العلمية هى أكثرها خطرا. لنذكر فقط أسطورة المادة **matter** وأسطورة القوة **force**، وإذا كان العلماء أنفسهم قد كشفوا خواء هاتين الأسطورتين، فما زال الكثيرون من دارسى الفلسفة عاجزين عن التخلّص من برائتهما.

قَدَّرَ الإنسان أن يقيم لنفسه دوما أصناما، وخلصه فى أن يحطّم دوما أصنامه. كل مؤسسات الإنسان، كل القوانين، كل النظريات، كل المعتقدات تتحوّل إلى عبودية ووثنية حالما نستسلم لمعطائيتها givenness. من ثمّ، فوظيفة الفلسفة أن تحثنا دوما على أن نخضع كل شيء للتساؤل وألا نقبل أبدا أى واقع على أنه نهائى. وحين تغفل الروح وتهمل تحطيم أصنامها، يأتى وقت تحطّم فيه الأصنام نفسها. الثورات، الحروب، الصراعات، حتى التوتّرات التى تشوّه العلاقات الإنسانية على الصعيد الشخصى الخالص، ليست إلا صدام وانفجار واقعيّات actualities أتاحت لها غفلة العقل أن تغتصب لنفسها موضوعية ونهائية لم يكن لها حقّ فيهما.

كل ما فى الدنيا من رونق، كل ما فى الحياة من نشوة، يأتى من أكاذيب صغيرة. بغير أن 'نصدّق مع غمزة عين'^(١) الأكاذيب التى يقوم عليها المجتمع الإنسانى، نعيش فى عالم الظلال؛ ولكننا إن حقّا صدقنا تلك الأكاذيب، نغوص فى غمرة ليل بهيم.

شخصٌ لم يتغنّ أبدا بمحاسن أرض آبائه هو بالفعل شحاذ قمىء، لكن شخصا يأخذ بجديّة ما يقول إذ يتغنّى بمحاسن أرض آبائه هو حقّا أبله مأفون. طوبى للشعراء الذين وهم ينطقون بالحقّ الأزلىّ يعرفون أنهم يكذبون.

الشاعر هو المكمل بالضرورة للفيلسوف. بدون الفلسفة تبقى تدفقات الشاعر الوجدانية وصوره الحسيّة أحداثا طبيعية بدون محتوى ذى معنى للشاعر ولرفاقه من الناس. بدون الشعر، تتحجّر صياغات الفيلسوف المفاهيمية وتميزاته فتتحوّل إلى تزييف للحقيقة بلا حياة، إذ تنقطع صلتها بنبض قلب الكلّ، واهب الحياة. الفيلسوف يتحمّ عليه أن يُجزئ نيار الحقيقة الحيّة، يفصل ويفرز، ويخلق هويّة

(١) يمثل حكمة الطفل الذى يحيا حياة ثرّة فى عالم هو يعلم أنه محض خيال.

وفردية الأشياء في عالم الحقيقة المعقولة. الشاعر عليه أن يحطم الحدود الفاصلة بين المفاهيم والمعايير ويصهر ويُدْمَج الكُلَّ في الكُلَّ.

أفلاطون هو أعظم الفلاسفة وأكثرهم عمقا؛ لأنه كان شاعرا بقدر ما كان مفكرا وأعماله الباكرة أعظم وأخصب من أعماله المتأخرة لأنه في أعماله الباكرة كان شاعرا أكثر منه مفكرا بينما كان في أعماله المتأخرة مفكرا أكثر منه شاعرا.

(٥)

لكي أعمل في سياق محدّد عليّ أن أتخذ قناعا. حيث أن كلّ السياقات الفعلية معينة *particular*، فإنني لا أعمل في أيّ وقت بحقيقتي ولا بكامل شخصيتي. عليّ أن أختار عناصر تكوين شخصيتي التي تكون ذات دلالة وقابلة للتطبيق في السياق المعين، متّخذا قناعا^(١).

أفنعنتنا المتعدّدة والمتغيّرة باستمرار لا تتصادم عادة، لكنها في الحالات المأساوية تتصادم. إلا أن مسارنا *proceeding* في كل الحالات يبقى هو هو لا يتغيّر. في الشخصية حسنة التكامل لا بدّ أن تكون هناك تنويعات، لكنها تكون كلها متناغمة. في الشخصية رديئة التكامل، تكون التنويعات متنافرة، ولو أنه قد لا يكون هناك مجال أو مدعاة للمأساة.

كل نهائية *finality* تعنى الموت. لكي يكون الفكر حيّا يتحتمّ أن يكون متلاشيا. حتى منجزات العلم التطبيقي ومنتجاته النهائية، إذا كان لها أن تخدم

(١) يجب أن أوضح هنا أنني لا أتحدث عن حالات غير سوية، بل أتحدث عن ضرورات أونطولوجية مطلقة. إننا أبدا لا نكون كل ذاتا في أيّ وقت محدّد. الكُلّ الذي هو حقيقتنا لا يكون أبدا واقعا محدّدا. نحن في الزمن لسنا إلا تحقّقا محدودا زائلا لحقيقتنا التي تتسامى على الواقع وعلى الزمن.

الغرض منها كما ينبغي، يجب أن تخضع لمراجعة مستمرة، وتعديل لا يتوقف، وبعد حين يجب أن تفسح مكانها لغيرها. على الصعيد النظري، العالم الذي يعتبر مقدماته نهائية أو ينظر لمبادئ علمه على أنها مكتملة سيكفّ حتماً عن أن يحقق أى إنجاز.

قد يجوز للطبيب أن يطلب من مريضه اتباع وصفاته وتعليماته دون سؤال وأن يقبل تشخيصه دون أثر من شك؛ لكن إذا ظن أن ما يصح بالنسبة لمريضه يصح بالنسبة له هو، إذا لم يخضع تشخيصاته للفحص الدائم ويخضع إجراءاته السريرية clinical للمراجعة المستمرة، فسرعان ما يكون جزاؤه ارتفاع معدل الوفيات بين مرضاه.

(٦)

حين نقول إن الإنسان يخلق لنفسه العالم الذى يحيا فيه، فلسنا نعى أن الإنسان - دع عنك الشخص الفرد - يستطيع أن يصنع عالمه بصرف النظر عن العالم المحيط به.

حياة الإنسان مباراة بين المعطى الذى يجد نفسه مغموراً فيه ابتداءً والفاعلية العقلية الخلاقة التى تسعى لأن تعيد خلق ذلك المعطى فى عالم قائم بذاته: عالم الإنسان هو ناتج هذه المباراة. لو لم يكن فى حياة الإنسان واقعٌ ضدّ للذات self، لما كان الإنسان موجوداً existent محدداً بل لكان الـ كينونة الـ مطلقة. ينال الإنسان الحرية إلى مدى ما يخضع المعطى لصور تتشبهها فاعليته العقلية الخلاقة، ويكون فى عبودية إلى مدى ما يحدّد المعطى حالاته الفكرية وسلوكه.

هذا من ناحية؛ من ناحية أخرى فإن الكائن الإنسانى الفرد لا يستطيع، حتى داخل هذه الحدود، أن يكون له عالم مستقل من صنعه بمفرده، وإلا فقد صلات

القريبى بجنس الإنسان. يلزمه أن يتشرب المفاهيم والقيم الأساسية للتراث الإنسانى، وأن يُقرّ بها، وأن يعمل أساسا داخل حدود تلك المفاهيم والقيم. هنا ينشأ مجال آخر للمباراة، المباراة بين المفاهيم والقيم المستقرة، من ناحية، والمفاهيم والقيم المستحدثة، من ناحية أخرى: هذه المباراة تشكّل تاريخ الإنسانية.

لكل واحد منا عالمه الخاص، لكن عوالمنا المختلفة، فى الأغلب الأعمّ، تتواعم جيّدا مع بعضها البعض. حين يكون العالم الخاصّ بفرد معين - ناشز عن المجتمع، مجنون، عبقرى، مثالى، متعصب - غير قابل للتواؤم الجيّد مع عوالم أولئك الذين يحثكّ بهم، فهو يشقى وفى نفس الوقت يحدث اضطرابا، بدرجة تعظم أو تصغر، فى عوالم الآخرين - لمصلحتهم فى حالة العبقرى والمثالى، ولأذاهم فى الحالات الأخرى.

(٧)

كل واحد منا يؤوّل المدركات الحسيّة بواسطة منظومته الفكرية الأساسية. كل ما لا يستطيع اختزاله فى مفردات تلك المنظومة يبقى بالنسبة له سراً. هكذا، فإن فعلا نبيلًا، بالنسبة لطبيعة وضيعة، لا بدّ إما أن يتلوّن بتأويل هازئ cynical أو يبقى لغزًا لا تفسير له. لكن منظوماتنا الفكرية ليست عوالم مغلقة. التقدّم الأخلاقى والفكرى ينتج من الازدياد فى عمق واتّساع منظوماتنا الفكرية.

من جديد، حين نجد أننا لا نستطيع تأويل بعض الظواهر أو الأحداث التى تواجهنا بطريقة مرضية بمفردات منظوماتنا الفكرية السائدة، يكون البديلان المتاحان أمامنا، إما أن نمسك عن إصدار حكم فى شأنها، فنقبل تلك الظواهر المعينة باعتبارها أسرارًا لا بدّ أن تبقى خافية فى مستوانا المعرفىّ الفعلى (بعبارة أبسط، أن نعترف صراحة بجهلنا)، أو أن نستسلم للتأويلات العقائدية (الدوجماتية)

أو الخرافية. إن هذا بالطبع ليس بديلاً حقيقياً، لكنه يمثل مسلكاً يمكن للعقل الإنسانى أن يتّخذه، وما أكثر ما يتّخذه للأسف! إن العقل حين يفعل هذا يلاشى ذاته إذ يتنازل عن حقه فى صياغة محتوى التجربة فى صور من صنعه.

الاعتراف بالجهل يصدع غرورنا ومجابهة المجهول تبعث على الخوف، أو فى أقلّ القليل نلقتنا؛ وهكذا، بدلا من معاناة هوان وحرَج الاعتراف بالجهل، نختار الرضوخ لعار السجود لأوثان قائمة خارج نطاق فاعليتنا العقلية. إذا بدا هذا المجاز مضطرباً، فهذا يرجع جزئياً على الأقل لكونه يحاول أن يصوّر سلوكاً لا عقلانياً فى صميمه. هكذا مثلاً، كل المحاولات لتفسير بعض ظواهر الطبيعة التى لا تفسير لها عندنا بإرجاعها للقدرة الإلهية (مما يعنى حقاً معادلة مفهومنا للإلهى بمساحة جهلنا) هى أمثلة من الوثنية الفكرية. إنه خيانة لعقلنا، عدوان على حقّ العقل فى إخضاع كل الأشياء لسلطانه.

(٨)

لا الفكر الحقّ، ولا الفن الحقّ، فى أى شكل من أشكالهما، يسعى لأن يعطينا أى شىء مكتمل أو نهائى، فذلك مناقض لجوهر الحقيقة.

كل التعبير رمز. الفن يستَخدم المحدود كوسيط للتعبير عن المطلق؛ إلا أنه لا يدعى لأى ناتج فعلى له صفة المطلق. العمل الفنى يقدّم لنا محتوى فعلياً معيّنًا: ذلك المحتوى قد يكون تمثيلاً لواقع من الطبيعة أو الحياة له وجود سابق؛ أو قد يكون، إلى حدّ يعظم أو يقلّ، تخيلاً خالصاً؛ كما قد يكون، إلى حدّ يعظم أو يقلّ، شكلياً formal خالصاً كما فى الموسيقى؛ إلا أنه يكون مع ذلك واقعا factual من حيث أن الإبداع الفنى قد أعطاه وجوداً محدّداً. عندئذ قد نتلقّى ذلك المحتوى الفعلى factual بكلّ محدوديته وكلّ خصوصيته particularity، تلقياً ساذجاً، وتتفاعل معه

وجدانها باعتبارها واقعا. أو قد نتجاوز هذا التلقّي السلبي للعمل الفني فنسعى لكشف المعاني^(١) truths المطلقة المجسّدة فيه. عندئذ نعبّر عن فهمنا لتلك المعاني برمزية جديدة من صنعنا؛ وبينما نحن، في مقاربتنا النقدية، نميّز في وضوح بين الرمز وما هو خلف الرمز في العمل الأصلي، إلا أننا مع ذلك قد نغفل عن الطبيعة الرمزية في تعبيرنا نحن وننوّهم أننا قد أمسكنا بذات الحقيقة بين أيدينا^(٢).

عند التعامل مع عمل فلسفي، يجعلنا المستوى الأعلى للتجريد في الفكر الفلسفي أكثر عرضة لأن نسقط ضحايا لهذا الإغراء. يكون من الأيسر علينا عندئذ أن ننوّهم أننا قد سحرنا جنّي الحقيقة فحبسناه في قُمم التجريدات الفلسفية: وإذا بالفكرة التي وُلدت أنشودة تتغنّى بالحقّ تستحيل في أيدينا عقيدة يتحجّر فيها الفكر وينطمس الشعور، كما استحال الماء العذب في يدَي ميداس^(٣) كتلة من الذهب - ذهب قد يُعبد لكنه لا يروى ظمأ ولا يُببت نبأ.

(٩)

الاهتمام بالوقائع facts من علامات نضج العقل الإنساني. الاهتمام بالمبادئ التأويلية سمة طفولية. الشخص الذي لا يبلغ النضج العقلي يكون غير مؤهل للعيش في عالم الواقع. لكن الشخص الذي، في إبان اكتسابه ذلك النضج، يفقد شغفه الطفولي بالمبادئ التأويلية، يكون قد خسر أكثر كثيرا مما ربح. يكون قد ربح العالم وخسر نفسه^(٤).

(١) راجع الهامش (١) ص ٣١٢ عن ترجمة كلمة truth وكذلك ما ذكرته في ملحق الملاحظات حول المصطلحات في بداية الكتاب.

(٢) يحدث هذا على الأخص في الفلسفة حيث يظنّ فيلسوف أنه قد أصلح أخطاء سلفه في التعبير عن الحقيقة وأنه اهتدى إلى البيان النهائي عن الحقيقة الأزلية.

(٣) إيماء لأسطورة الملك ميداس الذي عاقبته الآلهة بأن أجابت طلبه أن يتحول كل ما يلمسه إلى ذهب.

(٤) "لأنه ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه." إنجيل متى، ١٦ : ٢٦.

كل تقدّم في معرفتنا بالأشياء قد يكون نافعا كوسيلة، شيئا مفيدا؛ وقد يكون ضارا. هذا مجال العلم والتكنولوجيا. كل تطوّر (لا أسميه تقدّما) في فهمنا لأنفسنا هو دائما ذو قيمة ذاتية. هذا مجال الفلسفة والأدب والفن.

‘حقائق’ العلم يمكن أن تعطي الإنسان القوة والرفاهية (أو تزوّده بالوسائل لتدمير ذاته). لكن الإنسان يجد حقيقته وقيمه كفاعلية عقلية خلاقة في الأساطير الميتافيزيقية وفي عالم الحلم الذي يمنحنا إياه الشعر والفن.

الإنسان، على حدّ علمنا، هو الحيوان الوحيد الذي لا يقنع بأن يعيش حياته ببساطة في معطاهها المباشر. إنه يشعر بالحاجة لأن يحدّد مكانه في الكون ككلّ، وبالحاجة لأن يكون لحياته غاية ومعنى. وهو لا يستطيع تحقيق هذا إلا من خلال أسطورة. لوقت طويل أخذ أساطيره في سذاجة وبجدية وكان سعيدا. ثمّ تحذلق؛ مزق أساطيره إربا، وصار تعيسا. بدا أن ليس أمامه غير أحد خيارين: إما أن يقنع بحياة بهيمية أو أن يلاشى حياته بطريقة أو بأخرى. لكن هناك خيارا ثالثا: يمكنه أن يأخذ أساطيره بروح جديدة؛ يمكنه أن يحتضن أساطيره، واعيا بكونها أساطير، ومدركا مع ذلك أنه في الأساطير ومن خلال الأساطير يستطيع أن ينعم بحياة روحية⁽¹⁾.

الثقافة هي دين الإنسان المستنير. الفن والأدب يجب أن يخدم تلك الحاجات الروحية التي كانت الأديان تسمّد الحاجة إليها عند معظم البشر. الحضارة هي الثقافة مجسّدة.

(1) هذا الخيار الثالث غاب عن كنت وعن فلتجنشتاين فوقف كل منهما حائرا، لا هو يقنع بالإمبريقية ولا هو يجد سبيله إلى ميتافيزيقية سوية. انظر “The Wittgenstein Enigma” و “Kant and Plato” في The Sphinx and the Phoenix.

القيمة الوحيدة، الشيء الوحيد ذو القيمة الحقّة، هو الحياة. وهناك فى الحقيقة طريقَتان فقط للتعامل مع الحياة: أن نحياها على المستوى البيولوجى الخالص، بعفوية، بغير تفكّر ولا همّ؛ لو استطعنا أن نقترّب من ذلك لكأنت تلك حقًا حياة أفضل كثيرًا من الحياة التى يعيشها معظمنا بالفعل: والطريقة الأخرى، أن نحيا على المستوى الإنسانى من خلال أساطير تطبع تيار الحياة المتلاشى بلمح من الدوام والاستقرار، فتعطى الحياة ذاتها كينونة جديدة فى الوعى الذاتى.

(١٠)

الفكر هو مجد الإنسان وهو بلاؤه، فالفكر هو ما يفصل الإنسان عن الطبيعة وهو منشأ كل صراع وكل مأساة فى الحياة الإنسانىة.

هل كان اعتناقنا للعقل سقوطًا من النعمة Grace؟^(١) قد يميل المنادون بالعقل اللاوعى unconscious للإجابة بنعم. لكننا لا نحظى بكرامتنا إلا فى فاعلية العقل. صحيح أن جذورنا متأصلة فى الطبيعة، وأن نحاول قطع تلك الجذور يعنى أن نفقر حياتنا. (أقول 'نحاول' لأننا لن نستطيع أبدا أن نجثت أنفسنا بالفعل من الطبيعة.) لكننا إذ نحول النُسخ الذى تمتصه جذورنا من تربة الطبيعة إلى صور الروح؛ إذ نحيا فى مفاهيم ومُثل ومعايير العقل ومن خلالها؛ إذ تكون لنا كينونتنا على صعيد الفاعلية العقلية - عندئذ وعندئذ فقط نحقق طبيعتنا المميّزة ونؤمن قيمتنا الحقّة ككائنات إنسانىة. إبداعات العقل هى حقًا أساطير؛ لكنها أساطير يؤكّد فيها عقننا نزاهته ويحقّق ذاته.

(١) مرة أخرى أجدنى أستعير مفاهيم من اللاهوت المسيحى. ولا أعتزّ عن ذلك. إنه ليكون كمبا عظيمًا للقافة الإنسانىة أن تستوعب لغة الإنسان تلك المفاهيم المجنّحة التى بثّها عقل الإنسان الخلاق فى الأساطير الفارسية والمصرية واليونانىة والهندوكية والمسيحية على مرّ العصور.

أسمى المثل، أخصب الأفكار، أعمق المفاهيم الميتافيزيقية، كلها كانت فى حوزة الإنسانية قبل أن يسلك المفكرون اليونانيون ذلك المسلك الفكرى الذى أعطانا الفلسفة. نحن مدينون أساسا للمفكرين اليونانيين من ناحيتين. أولاً، هم أخضعوا ذلك التراث العظيم من الأفكار والمثل للعقل الفردى: أسسوا حق كل كائن إنسانى فى الفهم؛ الحق فى أن يطلب المعقولة وأن يسعى إليها. ثانياً، أعطونا منظومة من المفاهيم والأفكار التى تشكّل لغة الثقافة التى تبدو اليوم مؤهلة لأن تصبح ثقافة للإنسانية كلها: (١) أقول الثقافة ولا أقول الحضارة؛ إذ أن الحضارة الغربية، مميّزة عن الثقافة الغربية، بعيدة كل البعد عن أن تكون قد أثبتت صلاحيتها وتفوقها على الحضارات الأخرى، وإن اعترفنا صراحة بأنه لم يحدث حتى الآن أن أثبتت حضارة إنسانية نجاحاً تاماً (٢).

(١١)

هناك تضاد جذرى بين الـ كلمة والكلمات. الكلمات، كى تؤدى وظيفتها كوسيلة للتواصل بين عقول متميزة، يلزم أن تكون لها معانٍ محدّدة مسبقاً، ويلزم بالتالى أن تكون أوعية ذات محتوى محدّد ومحدود. وعلى هذا تكون بالضرورة فى تضادّ مع الـ كلمة فى دلالتها على الفكر الخالص، على عفوية التجربة الحيّة، على تفرّد الحقيقة.

(١) أعرف أنى بهذا أدخل حقل الغمام واندفع حيث يخاف إبليس أن يخطو. إننى أزعج أن الثقافة الإنسانية تيار واحد مهما تعددت روافده، وإن اعترضت بعض الرواد، الأسوية أساساً، سدوداً أعاقت امتزاجها كاملاً بالتيار الرئيسى، وأزعج أن الثقافة الغربية تمثل أكثر نقاط هذا التيار الرئيسى تتما. انظر الهامش ١٤٩ وانظر السطور التالية عن التفرقة بين الثقافة والحضارة.

(٢) الغرب أننا - وأعنى كل مجتمعات البشر خارج نطاق ما نسميه بالغرب - قبلنا عملياً فى شأن الحضارة ما نأبى قبوله فى شأن الثقافة، فكلنا نتسابق على أن نأخذ من حضارة الغرب مساوئها قبل محاسنها، بينما نرفض ونقاوم الانفتاح على ثقافة الغرب.

المفكر، الشاعر، الكاتب - كل كاهن في معبد الكلمة - يمر بتجربة هذا التضاد في هيئة صراع بين المبدع الفرد ووسيطه (اللغة، الكلمات). في هذا الصراع، ومن خلال هذا الصراع، وإلى مدى ما يستوعب الطبيعة الحقّة لهذا الصراع، يحقق المفكر أو الشاعر أو الكاتب إبداعيته.

بطبيعة الأشياء، لا يمكن أن يكون هناك صدق مطلق أو أي نهائية *finality* في الإبداع الفكري أو الأدبي. لهذا فإن الكاتب حين يعطى الشكل النهائي لأي من أعماله، لا مندوحة له عن أن يخامر شعور بالاعتراب عن عمله. وهذا يستتبع ضرورة أن يكون تلقى العمل الأدبي بدوره عملاً إبداعياً لكيلا يتحول إلى لون من العبودية أو الوثنية. القارئ الذي لا يخلق، القارئ الذي يجمد عقله في قالب يمده به العمل الأدبي؛ القارئ الذي يتلغ العمل 'بحاله' بدلاً من أن يهضمه ويتمثله ويعيد بناء من جديد لنفسه، يحول العمل من نبضة قلب للروح، تطمح لأن تنتشر الحرية، إلى صدقة ميتة تحبس الروح وتخفقها. مثل هذا القارئ، إذ يفعل هذا، يغتال روح الكاتب.

كم من كلمة حق، أراها منشئها أن تحرر الروح من الرق، أحالها غباء البشر إلى خرافات وعبادات وثنية.

(١٢)

كل صدق ينطوي على مفارقة لأن هناك تقاطباً *polarity* متصلاً في كل حقيقة. الأخروية *otherworldliness* التي نجدتها في البرهمية والبوذية والغنوسطية والأورفية والأفلاطونية والمسيحية البدائية، هي في حد ذاتها، سلبية، ولو أنها تكشف عن الشيء الوحيد الذي يعطى معنى إيجابياً وقيمة لحياتنا. النشوة الديونيزية *Dionisiac* المهتاجة للحياة هي في حد ذاتها سكرى، واهمة، بغير عقل. هذا الـ

‘هنا والآن’، دنيانا هذه في زمننا هذا، هذا هو العالم الوحيد، الحياة الوحيدة، حيث يمكننا أن نجد لحياتنا إيفاء **fulfilment**، ولكي نحقق ذلك الإيفاء يلزمنا أن نحتضن كلاً من التوجهين، الروحي والديني، للحياة. الحضارة اليونانية في أحسن أحوالها، وخاصة في خريفها الهيلينستي **Hellenistic** اليانع، كانت أقرب ما أمكن القرب من التنام عاقل للبعدين معا. عالمنا الحديث يوفر الوسائل الضرورية لحياة متكاملة، لإنسانية متكاملة. لكن رؤيتنا ليست واضحة بما فيه الكفاية. نحن نؤدى واجبات الاحترام لمبادئ وقيم الحياة الروحية، لكننا نلاحق في سعار مجنون أوهام منظور مادي للعالم. ليست المشكلة في أننا لا نراعى تحذير المسيح لنا^(١) من أن أحدا لا يقدر أن يخدم سيدين، الله والمال، بل في أننا لم نكتشف السرّ لقبول تحدّي أن نخدم الله وفي آن واحد نحتضن العالم في حبّ دون أن نضحى بنزاهتنا، بتكاملنا.

(١) إنجيل متى ٦ : ٢٤.

الفصل السابع

الحضارة

أى شخص مفكر في عصرنا هذا لا بد أن يخامره أحياناً الإحساس بأن جنس الإنسان مشروع خاسر، تجربة اتخذت مساراً خاطئاً وستنتهى حتماً بكارثة ماحقة، وأنه حين يبید الجنس الإنسانى أخيراً نفسه أو تبيده نكبة كونية، فإن الله حتماً سيتنفس الصعداء ارتياحاً.

ليس للفلسفة دور مباشر في ترتيب أمور المجتمع الإنسانى. دور الفلسفة غير المباشر في الشأن الإنسانى كبير جداً ولا يمكن الاستغناء عنه؛ هو هامٌ وحيوى تماماً، لكنه بالنسبة للمجتمع ككل يجب دائماً أن يكون غير مباشر، ولا يمكن إلا أن يكون غير مباشر، لأن الفلسفة لا يمكن أن تعمل إلا على الشخص الفرد ومن داخل الشخص الفرد.

حين يشغل الفيلسوف نفسه بمسائل المجتمع لا يفعل هذا كفيلسوف بل كمشرع، أو كمعلم، أو كمصلح اجتماعى. فى كل هذه المجالات نتعامل مع علوم أو مهارات تتطلب ممارستها مقارنةً إمبيريقيةً ووسائل إمبيريقيةً؛ وفى كل هذه المجالات ينتهى إسهام الفلسفة عند إعداد العقل المستتير للتعامل مع هذه المسائل. إننا لا نستطيع حتى أن نطلب من الفلسفة أن تزود ذلك العقل المستتير بمبادئ أو قواعد عامة تساعد فى عمله. تنتهى مهمة الفلسفة عند تربية العقل الناضج المتصف بالنزاهة الفكرية والأخلاقية.

ليس بمقدور الفلسفة أن تقدم حلاً جاهزاً لمشكلات المجتمع الإنسانى العملية^(١). الفلسفة والأخلاق (هذان عندى لا يفصلان) يخصان الشخص الفرد.

(١) الذين يتوقعون من الفلسفة أو العقل الخالص أو المنطق التوصل إلى حلول حاسمة للمشاكل العملية الخلاقية فى مجالات السياسة والاجتماع والأخلاق الحيوية bio-ethics، إلخ، لا يفلحون إلا فى أن يحيلوا تلك المشكلات إلى بؤر للتعصب والنزاع، إذ يعتقد كل جانب أنه قد ملك الحقيقة، بدلاً من أن تترك تلك المشكلات لتعالج بالتسامح والفهم المتبادل، إذ ندرك أن ليس فيها مكان لصواب مطلق أو خطأ مطلق. انظر "Four Notes on Relativism" فى (2009) The Sphinx and the Phoenix.

هما يؤمّنان خلاص الفرد. لن تؤدّي الفلسفة لخلاص البشرية إلا حين يصبح عامّة أفراد البشر فلاسفة. الفيلسوف الملك الذى يطلبه أفلاطون لن يكون حاكما صالحا إلا من حيث يحكم حكما حسيّفا منزّها عن الغرض الشخصى. لكن هل هناك مجتمع عادى مكوّن من مواطنين 'أحرار' يتحمّل ملكا فيلسوفا؟ وإذا لم يكن مواطنوه أحرارا، فماذا يسع الفيلسوف الملك أن يصنع لهم غير أن يسّمّهم كقطيع من أغنام أحسن راعيه رعايته؟ الفيلسوف أو الفنان لا يمكنه أن يفيد المجتمع إلا بأن يعمل داخله عمل الخميرة، كمثل يُحتذى، أو كتذكيرة لنا أن ثمة حياة ليست من باطل الأباطيل.

الحياة الفلسفية مرتّبة من الكينونة قد تتحقّق فى أى نمط من الحياة. فى المجتمع الخير يكون عندنا الإدارى الفيلسوف، الفنان الفيلسوف، العالم الفيلسوف، العامل الفيلسوف.

لا أحد يملك الحكمة. الحكمة لا يمكن أن تملك لسبب بسيط هو أن ليس للحكمة محتوى موضوعى؛ إنها ليست رصيذا من المعرفة. الحكمة مزاج عقلى. الشخص الذى وُهب حكمة يستبدّ به دافع داخلى يرغمه على أن يسعى، لا لأن يحوز الصدق، بل بالأحرى لأن يكون هو صادقا؛ همّه أن يتعلّب دوما على جحافل ألوان الخداع التى نتعرض لها نحن الكائنات الإنسانية، تُعرضنا لها ذات طبيعتنا، وأخطرها خداع النفس.

أساس الأخلاق تكامل شخصية الفرد فى كلّ متّسق. لكن بما أن الفرد هو فى الواقع بضعة من بيئة أكبر، فإن تكامله الشخصى يتطلّب اندماج ذاته الفردية فى وحدة أكبر، فى كلّ جديد - الأسرة، العشيرة، القبيلة، المجتمع الإنسانى عامّة.

تكاثر أعداد الناس أرغم الإنسان على اللجوء لوسائل وأساليب أكثر فأكثر تعقيدا، ومكنته قدراته على الابتكار من إيجاد تلك الوسائل والأساليب. تماما كما أن أولى اكتشافات واختراعات الإنسان حفزته إليها حاجاته البيولوجية، فكذلك نشأت

أبرع منجزاته التكنولوجية والتنظيمية، على الأقل مبدئياً، من ضرورات الأعداد المتزايدة والاحتياجات التي أوجدها العيش في جماعات أكثر فأكثر تكديساً.

بالطبع، بما أن قدرة الإنسان على الإبداع لا حدود لها، فإنه يستطيع أحياناً أن يحول أفسى الضرورات إلى مناسبة لتوكيد قيمته الروحية. الصناعة يمكن أن تهيئ مسرحاً للخيال؛ الجسد والنصب يمكن أن يتشرب بالحب؛ وحتى الحرب - التي هي أساساً نتيجة قصر النظر والتي تكون دائماً مصدر عذاب وشقاء وكثيراً ما تكون مبعث شرّ مريع - يمكن مع ذلك أن تكون مناسبة لأعمال بطولية مجيدة. لكن كل إنجازات الحضارة (بالمعنى الأضيق تمييزاً عن الثقافة) هي أساساً مجرد وسائل ولا تضيف شيئاً لقامة الإنسان؛ وحين تلهي عقل الإنسان عن العناية بالأشياء البسيطة في الحياة، حين تعوق طاقته عن أن تسرى في عفويات الحياة البسيطة، فإنها عندئذ تكون ضارة بكل تأكيد.

في أبسط المجتمعات وأكثرها فقراً، إن تكن عادلة وحسب، يمكن أن تتحقق كل قيمة الإنسان - الروحية والأخلاقية والفكرية - على نحو كامل، ويمكن أن تتطور لتبلغ أروع ازدهار لها. في مجتمع غير عادل لا يمكن إلا أن تُعاق الحياة الأخلاقية للإنسان.

في الـ جورجياس يشن أفلاطون هجوماً مريراً على الساسة الأثينيين، لا يرحم منهم أحداً. إننا، ونحن نعرف من سجل التاريخ أن أثينا عصر بريكليس Pericles، كوعاء للحضارة، وكحاضنة لازدهار كل ما يشكل مجد وفخر الإنسانية، لا نكاد نجد لها ندّاً ولا منافساً، قد يبدو لنا ذلك النقد مغالياً في القسوة. لكن أفلاطون لم يكن ملزماً بأن يحيط مشاهير الساسة الأثينيين بهالة من القداسة، وإذا فهمنا موقف أفلاطون فهما سليماً - كمحاولة للدعوة للمعايير التي ينبغي أن يطبقها الكائن الإنساني العاقل في السياسة - فسنجد أن نقده كان معقولاً جداً. لا

شكّ في أن تجربة أفلاطون الشخصية في مطلع حياته كان لها أثرها في تكييف نبرة ذلك النقد، لكن مضمونه جاء مباشرة من مثله.

بالمعايير التاريخية، هناك قلة من رجال الدولة في التاريخ الإنساني يمكن أن نمتدحهم بحق. لكن هل هناك رجل دولة واحد يمكن إجازته بمعايير الفيلسوف الملك الراقية؟ إذ أين هو المجتمع الإنساني السعيد حقًا، الخير حقًا؟ كل حركات الإصلاح التي حاولت تأسيس مجتمعات خيرة فشلت: كل واحد من المجتمعات التي أسستها تلك الحركات كانت تحوى بذور تفككها. لم تكن أى حضارة، حتى يومنا هذا، ناجحة كل النجاح: تلك شهادة التاريخ.

كان اليونانيون في عصرهم الذهبي أساتذة في فن الحياة. كانوا يعرفون ما الذى يعطى الحياة الإنسانية إشعاعا ويملوها بهجة. هكذا كانوا يضعون الجمال ومسرات الحوار الذكى على درجة عالية من سلم الأشياء التي يهتمون بالسعى إليها طلبا للحياة الخيرة. ما أتعس وما أحقر حياتنا إذا ما قيست بمثل هذه المعايير الراقية للحضارة.

نحتاج أن ندرك في وضوح - كأفراد، كأمم، كجنس إنساني - أننا مهما امتلكننا من ثروة ومن قوة، ومهما كانت علومنا وإنجازاتنا التكنولوجية متقدمة ومهما كانت متطورة حاذقة، فلن نعرف أبدا بهجة الحياة إلا إذا خصصنا الجمال والفكر بأعلى وأعزّ مكان بين الغايات التي نسعى إليها في الحياة، وإلا إذا ألهمت هذه النظرة فلسفتنا التعليمية ونظمنا التعليمية.

هل نحتاج أن نكرّر هنا أن الرغبة في السعادة طبيعية وسوية وأخلاقية؟ - وأن بهجة الحياة هي غاية وألبّ المسعى الأخلاقي؟ - وأن بهجة الحياة وتحقيق قيمتنا الحقّة ككائنات إنسانية متلازمان؟ - وأن تذوق الجمال قوة وأن تذوق الحوار الذكى قوة، قوة لا ينالها الإنسان إلا حين يحقق في ذاته النزاهة الأخلاقية والفكرية؟

فالحياة الخيرة، الحياة التي تجدر حقاً بالكانن الإنساني هي كُلاً لا يمكن تفكيكه إلى أجزاء منفصلة.

يخضع المجتمع الإنساني في الوقت الحاضر، ربّما أكثر منه في أى وقت مضى، لضغط اتجاهين متناقضين. من ناحية، يمضى المجتمع الإنساني بوتيرة متزايدة نحو الالتحام فى نوع من الوحدة. من ناحية أخرى تتعاطم الفوارق بين الأمم؛ تنشأ حالات جديدة من التقاطب *polarity* بين الأمم المختلفة وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة داخل الأمة الواحدة، ويزداد ترسخ القطبيات القديمة. تكفى لحظة من التفكير الصادق لتقنعنا بأنه، فى ظل هذه الظروف، لا يمكن لجزء من الإنسانية أن يعيش فى سلام وسكينة ما دام هناك ظلم ومعاناة فى جزء آخر من الأسرة الإنسانية. انهماكنا قصير النظر فى مصالحنا المباشرة هو وحده ما يعمينا عن أن نرى هذا فى وضوح.

متطلبات الحضارة العالمية الواحدة قد اكتملت؛ لا عودة للوراء: إما أن ننجح فى إقامة الحضارة العالمية الواحدة أو نتعرض لخطر الهلاك التام. نجاح الحضارة العالمية يتطلب أولاً أن تقوم على العدالة. لا يمكن أن يكون هناك نظام عالمى إذا استمرت الإنسانية منقسمة إلى مرفهين ومعوذين. لكنّ ليس هذا إلا الشرط السلبى لنجاح الحضارة العالمية؛ إنه شرط ضرورى لكنه ليس وحده كافياً. الشرط الثانى والإيجابى لفلاح الحضارة العالمية هو تطوير ثقافة عالمية — ليس ثقافة مفردة متجانسة، بل جمعا متناغما يضم كوكبة من الثقافات المحلية. يتطلب هذا من كل الأساطير الثقافية، وعلى رأسها أساطير الدين، التى تأسست وتكلمت فى خرافات، أن تتحرر بأن تدرك طبيعتها الأسطورية وتعترف بها^(١).

(١) هذا ما أدعوه فى "Thoughts Towards a Critique of Religion" فى *The Sphinx and the Phoenix*.

الفلسفة، مثل كل نشاط إبداعي، مثل كل 'إنشاء' 'poësis'، تنبثق من بهجة الحياة، وإذا لم تُقدنا عائدين إلى بهجة الحياة، فإنها لا تكون غير متاهة من أخلاط ملتبسة. بهجة الحياة هي الأساس الممكن الوحيد للحياة الأخلاقية⁽¹⁾. أى محاولة لإقامة الأخلاق على أساس غير بهجة الحياة لا يمكن إلا أن تقودنا إلى تيه روحانى. كل عداء للحياة، كل استهانة ببهجة الحياة، تنسف الأساس الوحيد الممكن للحياة الأخلاقية.

دعونا فحسب نزرع حب الحياة وبهجة الحياة فى كل القلوب؛ دعونا فحسب نشر الجمال والحب فى كل مكان حتى تنبض كل القلوب بحسب الحياة وبهجة الحياة، فيتحول البشر إلى مخلوقات ذات طبيعة أكثر نبلا، ولا يعود الناس يلهثون وراء أباطيل الثراء والمجد والقوة وكل الأباطيل الأخرى التى يشغلون أنفسهم بها حين يفتقدون حب الحياة وبهجة الحياة.

(1) ربما يمكننا القول بأن ما أسميه 'بهجة الحياة' هو البُعد أو الوجه الذاتى لما يسميه ألبيرت شفايتزر Albert Schweitzer 'تجيب الحياة'.

خاتمة

حلم،
حياتنا حلم،
لا شيء غير حلم.
‘لا شيء غير؟’
كل ما هو كائن، ماذا تراه يكون
غير حلم؟ —
حلم يحلمه الله.
الفراشة المرفرفة،
البحر الصاحب،
السماء ذات الأنجم،
ليست غير حلم —
حلم يحلمه الله.
مولدى، مماتى؛
مجاهداتى وآلامى،
كلها حلم يحلمه الله.
لكن، حين يكون لى حلم أدعوه حلمى أنا
أكون أنا واحدا مع الله.

مؤلفات أشير إليها في ثنايا الكتاب

(أوردت في حالتى كَنتَ Kant ووايتهيد Whitehead
مؤلفات لم يُشر إليها صراحة في الكتاب)

Aristotle, *De Generatione et Corruptione*, tr. Harold J. Joachim;
De Interpretatione, tr. E. M. Edghill; *Metaphysica*, tr. W. D. Ross.

Berdyaeu, Nicholas, "Dostoevsky", included by Victor Gollancz in
A Year of Grace, 1955.

Berry, G. G., tr. Theodor Gomperz, *The Greek Thinkers*, Vol. 2,
1905.

Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, 1893.

Browne, Sir Thomas, *Religio Medici*, 1643 (written in 1635).

Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, 1920.

R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, 1935.

Collingwood, R. G., *An Autobiography*, 1939.

Cornford, F. M., *Plato and Parmenides*, 1939.

Durant, Will, *The Story of Philosophy*, 1926.

Edghill, E. M., tr. Aristotle's De Interpretatione.

Gardiner, Patrick, Schopenhauer, 1963.

Gollancz, Victor, A Year of Grace, 1955.

Gomperz, Theodor, The Greek Thinkers, Vol. 1 translated by Laurie Magnus, 1901, Vol. 2 translated by G. G. Berry, 1905.

Hamilton, W., tr. Plato's Symposium, 1951; Plato's Gorgias, 1960.

Hebblethwaite, Brian, The Ocean of Truth, 1988.

Hollingdale, R. J., tr. Nietzsche's Beyond Good and Evil, 1973.

Hume, David, A Treatise of Human Nature, 1739-40.

Joachim, Harold H., tr. Aristotle's De Generatione et Corruptione.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, 1781, 1787; Prolegomena to Any Future Metaphysics, 1783; Groundwork of the Metaphysics of Morals, 1785; Critique of Practical Reason, 1788; Critique of Judgment, 1790; The Metaphysics of Morals, 1797.

Khashaba, D. R., Let Us Philosophize, 1998, 2008; Plato: An Interpretation, 2005; Socrates' Prison Journal, 2006; Hypatia's Lover, 2006; The Sphinx and the Phoenix, 2009; Plato's Memoirs, 2010.

Kohl, Herbert, The Age of Complexity, 1965.

Köhler, Wolfgang, The Place of Values in a World of Facts, 1938.

- Lee, Desmond, tr. Plato's *Timaeus and Critias*, 1965.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Towards a Universal Characteristic"; *Histoire des Ouvrages des Savans*.
- Locke, John, *Essay concerning Human Understanding*, 1690.
- Magnus, Laurie, tr. Theodor Gomperz, *The Greek Thinkers*, Vol. 1, 1901.
- Moore, G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, 1953.
- Morrow, Glenn R., *Plato's Epistles*, 1962.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, 1886; tr. R. J. Hollingdale, 1973.
- Plato, *Apology; Crito; Phaedo; Symposium; Phaedrus; Protagoras; Gorgias; Republic; Parmenides; Theaetetus; Sophist; Philebus; Timaeus; Epistles*.
- Ross, W. D., tr. *Aristotle's Metaphysica*.
- Russell, Bertrand, *My Philosophical Development*, 1959.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, 1956.
- Schweitzer, Albert, *Civilization and Ethics*, 1923.
- Shakespeare, William, *Macbeth*.
- Shelley, Percy Bysshe, *Prometheus Unbound*, 1820.

Taylor, A. E., Plato: The Man and his Work, 1926.

Tredennick, Hugh, The Last Days of Socrates, 1954.

White, Morton, The Age of Analysis, 1955.

Whitehead, A. N., Science and the Modern World, 1925; Religion in the Making, 1926; The Aims of Education and Other Essays, 1929; Process and Reality, 1929; Adventures of Ideas, 1933; Modes of Thought, 1938; Essays in Science and Philosophy, 1947.

Wilde, Oscar, The Picture of Dorian Gray, 1891.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-philosophicus, 1921.

Zeller, Eduard, Outlines of the History of Greek Philosophy, Thirteenth Edition, revised by Dr. Wilhelm Nestle, and translated by L. R. Palmer, 1931.

المؤلف/ المترجم فى سطور:
داود روفائيل خشبة

ولد داود روفائيل خشبة عام ١٩٢٧ بشمال السودان لأبوين من صعيد مصر. ورغم أنه عشق الفلسفة منذ صباه، إلا أن ظروفًا غير مواتية اكتتفته طويلاً، فلم يُنح له أن يكمل كتابه الأول إلا فى أواخر عقده السابع. نشر له باللغة الإنجليزية:

Let Us Philosophize, 1998, 2008

Plato: An Interpretation, 2005

Socrates' Prison Journal, 2006

Hypatia's lover, 2006

The Sphinx and the Phoenix, 2009

Plato's Memoirs, 2010

شرع المركز القومى للترجمة بالقاهرة فى ترجمة كتبه إلى العربية، وقد صدر منها قبل هذا الكتاب:

يوميات سقراط فى السجن، ٢٠١٠، ترجمة المؤلف.

هياتيا والحب الذى كان، ٢٠١٠، ترجمة سحر توفيق.

أفلاطون: قراءة جديدة، ٢٠١١، ترجمة المؤلف.

يأمل المؤلف أن يتبع هذا بترجمة **The Sphinx and the Phoenix** الذى يضم مقالات فلسفية كتبت بين عامى ٢٠٠٠ و٢٠٠٨. والمؤلف يصف فلسفته بأنها صيغة أصيلة من الأفلاطونية، يمثل ما كانت فلسفة أفلوطين صيغة أصيلة من الأفلاطونية.

داود روفائيل خشبة أرمل، له ابنة وحيدة، حنان، وحفيدة واحدة، فرح، ويقيم بمدينة السادس من أكتوبر، محافظة السادس من أكتوبر، مصر.

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل